ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΟΡΓΑΝΟ ΚΕΝΤΡΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ



ΤΟΜΟΣ 16ος

ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ 1991

ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΟ ΟΡΓΑΝΟ
ΚΕΝΤΡΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΙΟΥ ΠΑΝΕΠΙΣΤΗΜΙΟΥ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

ΔΙΟΙΚΗΤΙΚΟ ΣΥΜΒΟΥΛΙΟ - ΣΥΝΤΑΚΤΙΚΗ ΕΠΙΤΡΟΠΗ

Πρωτοπρεσβύτερος π. ΘΕΟΔΩΡΟΣ ΖΗΣΗΣ, Πρόεδρος,
ΝΙΚΟΛΑΟΣ ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ, ΕΥΔΟΞΟΣ ΤΣΟΛΑΚΗΣ, ΕΡΑ ΒΡΑΝΟΥΣΗ,
ΓΕΩΡΓΙΟΣ ΝΑΚΟΣ, Μέλη

BYZANTINA

ANNUAL REVIEW OF THE BYZANTINE RESEARCH CENTRE
ARISTOTELEIAN UNIVERSITY OF THESSALONIKI

ADMINISTRATIVE COUNCIL - EDITORIAL COMMITTEE

TH. ZISSIS, N. MOUTSOPOULOS, E. TSOLAKIS, E. VRANOUSSI, G. NAKOS

Φωτοσύνθεση, Φιλμ, Εκτύπωση
Λ Ι Θ Ο Γ Ρ Α Φ Ι Α
ΟΛΥΜΠΙΑΣ 47 543 52 - Α. ΤΟΥΜΠΑ - ΤΗΛ. 933

ΠΙΝΑΚΑΣ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Σελ.

ASTÉRIOS ARGYRIOU, L' épopée de Digénis Akritas et la littérature de polémique et d' apologétique islamo-chrétienne ..... 7 - 34

ΙΩΑΝΝΗ Μ. ΚΟΝΙΔΑΡΗ, Η θέση της χήρας στη βυζαντινή κοινωνία. Από τους Πατέρες στους κανονολόγους του 12ου αιώνα. ..... 35 - 42

ΣΠΥΡΟΥ Ν. ΤΡΩΙΑΝΟΥ, Οι λόγοι διαζυγίου στο νομολογιακό έργο του Ιωάννου Αποκαύκου ..... 43 - 64

DIMITRIOS C. SAMSARIS, Dioclétianopoleis: Deux fondations de Dioclétien en Macédoine ..... 65 - 72

ΖΑΧΑΡΙΑ Ν. ΤΣΙΡΠΑΝΛΗ, Η ἐφαρμογή τοῦ φλωρεντινοῦ «ὅρου» στό ἑλληνικό ἀρχιπέλαγος. (Η περίπτωση τῆς βενετοκρατούμενης Κρήτης καί τῆς ἱπποτοκρατούμενης Ρόδου) ..... 73 - 116

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥ Π. ΧΑΡΑΛΑΜΠΙΔΗ, Η πρώιμη εικονογραφία του Αγίου Θεοδώρου ..... 117 - 142

N. MOUTSOPOULOS - G. DIMITROKALLIS, Le culte de Saint Grégoire l' Illuminateur en Grèce ..... 143 - 166

ΕΥΔΟΞΟΥ Θ. ΤΣΟΛΑΚΗ, Ἀπό δέκα καί ὀκτώ μοδίων εἰς ἕνα μόδιον (Μιχαήλ Ἀτταλειάτης, Ἱστορία, σ. 203, 6 Bonn) ..... 167 - 172

ΓΕΩΡΓΙΟΥ Π. ΝΑΚΟΥ, Η λειτουργική διατήρηση του Βυζαντινού Δικαίου στη Μακεδονία, διαμορφωτικό στοιχείο των ευρωπαϊκών Δικαίων ..... 173 - 196

ΤΑΣΟΥ ΚΑΡΑΝΑΣΤΑΣΗ, Ένας νεομάρτυρας στις Σέρρες του β΄ μισού του 15. αιώνα. Ο Άγιος Ιωάννης ο Σερραίος και η ακολουθία του, έργο του μεγάλου ρήτορος Μανουήλ Κορινθίου ..... 197 - 262

ΣΩΤΗΡΙΟΥ Ν. ΚΑΔΑ, Τα σημειώματα των χειρογράφων του Αγίου Όρους. Μονή Σίμωνος Πέτρας ..... 263 - 302

ΚΩΣΤΑ ΚΑΡΑΠΟΤΟΣΟΓΛΟΥ, Μεσαιωνικές και νεοελληνικές ετυμολογήσεις ..... 303 - 334

ALEXIS G.C. SAVVIDES, On Pylos - Navarino - Zonklon in the Byzantine Period (late 6th - early 13th centuries) ..... 335 - 338

HEINZ OHME, Die "Armenia Magna" und die armenischen Reichsprovinzen am Ende des 7. Jahrhunderts .....

ΒΑΣΙΛΙΚΗΣ ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΥ, Χωρία από αρχαία κείμενα στους Λόγους και τις Επιστολές του Γεωργίου Τορνίκη .....

ΣΥΜΕΩΝ Α. ΠΑΣΧΑΛΙΔΗ, Τό συναξάριο τῆς Ὁσίας Θεοδώρας στόν κώδικα Coislinianus 223. Ἕνα ἁγιολογικό - ἑορτολογικό πρόβλημα . .

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ - ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΑ .....

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ .....

ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΕΣ .....

ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ .....

Astérios Argyriou

L' ÉPOPÉE DE DIGÉNIS AKRITAS ET LA LITTÉRATURE DE POLÉMIQUE ET D' APOLOGÉTIQUE ISLAMO-CHRÉTIENNE

I. Pour une nouvelle approche du texte de Digénis Akritas

Depuis la première édition de l'épopée de Digénis Akritas, en 1875, les études consacrées au cycle akritique furent si nombreuses que la seule énumération des titres pourrait en constituer un gros volume[1]. Les éditions critiques récentes[2] de l'épopée ranimèrent l'intérêt pour l'étude de Digénis et conduisirent à des discussions parfois âpres. Jusqu'à présent, l'investigation a suivi trois pistes principales: historique, philologique et laographique. Les rapprochements avec des épopées similaires de la littérature musulmane, arabe et turque, ne manquèrent certes pas, mais ils furent plutôt timides[3].

Notre propos n'a qu'une ambition limitée: attirer l'attention des spécialistes sur deux points qui nous semblent intéressants. Le premier est qu'aujourd' hui

1. On trouvera une bibliographie substantielle dans les éditions critiques récentes de l'épopée ainsi que dans les notes de commentaire de leurs éditeurs. Voir également: H. - G. Beck: *Geschichte der Byzantinischen Volksliteratur*, Munich 1971. R. Fletcher dans "*Μαντατοφόρος*", Amsterdam, 11 (1977) 8-12.

2. a) Π. Καλονάρος: *Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτας, τὰ ἔμμετρα κείμενα Ἀθηνῶν (πρώην Ἀνδρου), Κρυπτοφέρρης καὶ Ἐσκοριάλ*, τόμοι δύο, Ἀθῆναι 1941. Réproduction anastatique en un seul volume, Athènes 1970. Cette édition comprend aussi une traduction grecque de la version slave.

b) J. Mavrogordato: *Digenes Akrites, edited with an Introduction, Translation and Commentary*, Oxford 1956 et 1963; elle comprend le texte de Grotta-Ferrata.

c) E. Trapp: *Digenes Akrites, synoptische Ausgabe der ältesten Versionen*, Wiener Byzantinistische Studien, Band VIII, Vienne 1971; elle comprend les versions: Escurial (E), Grotta-Ferrata (G) et Trépizonde-Athènes (Z).

d) Στ. Αλεξίου: *Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτας καὶ τὸ ἄσμα τοῦ Ἀρμούρη*, Athènes 1985, elle comprend la version d'Escurial.

3. Voir en particulier les études d'H. Grégoire: *Autour de l'épopée byzantine*, Variorum Reprints, Londres 1975. Aussi N. Oikonomides: art. cité ci-après, note 8. St. Alexiou: op. cit., ξη'-ξθ'.

HEINZ OHME, Die "Armenia Magna" und die armenischen Reichsprovinzen am Ende des 7. Jahrhunderts .....
ΒΑΣΙΛΙΚΗΣ ΚΟΥΦΟΠΟΥΛΟΥ, Χωρία από αρχαία κείμενα στους Λόγους και τις Επιστολές του Γεωργίου Τορνίκη .....
ΣΥΜΕΩΝ Α. ΠΑΣΧΑΛΙΔΗ, Τό συναξάριο τῆς Ὁσίας Θεοδώρας στόν κώδικα Coislinianus 223. Ἕνα ἁγιολογικό - ἑορτολογικό πρόβλημα ..
ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ - ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΑ .....
ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ .....
ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΕΣ .....
ΚΑΤΑΛΟΓΟΣ ΕΚΔΟΣΕΩΝ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ .....

Astérios Argyriou

L' ÉPOPÉE DE DIGÉNIS AKRITAS ET LA LITTÉRATURE DE POLÉMIQUE ET D' APOLOGÉTIQUE ISLAMO-CHRÉTIENNE

I. Pour une nouvelle approche du texte de Digénis Akritas

Depuis la première édition de l'épopée de Digénis Akritas, en 1875, les études consacrées au cycle akritique furent si nombreuses que la seule énumération des titres pourrait en constituer un gros volume[1]. Les éditions critiques récentes[2] de l'épopée ranimèrent l'intérêt pour l'étude de Digénis et conduisirent à des discussions parfois âpres. Jusqu'à présent, l'investigation a suivi trois pistes principales: historique, philologique et laographique. Les rapprochements avec des épopées similaires de la littérature musulmane, arabe et turque, ne manquèrent certes pas, mais ils furent plutôt timides[3].

Notre propos n'a qu'une ambition limitée: attirer l'attention des spécialistes sur deux points qui nous semblent intéressants. Le premier est qu'aujourd' hui

1. On trouvera une bibliographie substantielle dans les éditions critiques récentes de l'épopée ainsi que dans les notes de commentaire de leurs éditeurs. Voir également: H. - G. Beck: *Geschichte der Byzantinischen Volksliteratur,* Munich 1971. R. Fletcher dans "*Μαντατοφόρος*", Amsterdam, 11 (1977) 8-12.

2. a) Π. Καλονάρος: *Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτας, τὰ ἔμμετρα κείμενα Ἀθηνῶν (πρώην Ἄνδρου), Κρυπτοφέρρης καὶ Ἐσκοριάλ,* τόμοι δύο, Ἀθῆναι 1941. Réproduction anastatique en un seul volume, Athènes 1970. Cette édition comprend aussi une traduction grecque de la version slave.

b) J. Mavrogordato: *Digenes Akrites, edited with an Introduction, Translation and Commentary,* Oxford 1956 et 1963; elle comprend le texte de Grotta-Ferrata.

c) E. Trapp: *Digenes Akrites, synoptische Ausgabe der ältesten Versionen,* Wiener Byzantinistische Studien, Band VIII, Vienne 1971; elle comprend les versions: Escurial (E), Grotta-Ferrata (G) et Trépizonde-Athènes (Z).

d) Στ. Αλεξίου: *Βασίλειος Διγενὴς Ἀκρίτας καὶ τὸ ἄσμα τοῦ Ἀρμούρη,* Athènes 1985, elle comprend la version d'Escurial.

3. Voir en particulier les études d'H. Grégoire: *Autour de l'épopée byzantine,* Variorum Reprints, Londres 1975. Aussi N. Oikonomides: art. cité ci-après, note 8. St. Alexiou: op. cit., ξη'-ξθ'.

d'autres méthodes d'approche de la poésie akritique s'avèrent possibles. Nul n'ignore, en effet, que la critique littéraire moderne emploie des méthodes d'approche nouvelles et pertinentes pour l'étude de la création littéraire. Ces méthodes, celles qui sont employées par la littérature comparée notamment, appliquées à l'étude des textes akritiques seraient de nature à nous aider à mieux appréhender certains problèmes de construction littéraire et à en apporter des réponses beaucoup plus satisfaisantes que par le passé.

Prenons deux ou trois exemples.

La question a souvent été posée de savoir si l'épopée de Digénis Akritas, sous sa forme actuelle, est composée de deux Gestes créées indépendamment l'une de l'autre, puis rassemblées en un seul long poème épique. Les différences entre les trois premiers et les sept autres livres de l'épopée sont en effet si manifestes que l'existence de deux Gestes primitives (la *Geste d'Omar* ou de *Malatîya* et celle de la *Digénide*), indépendantes l'une de l'autre, semblerait s'imposer[4]. Mais les spécialistes se sont surtout interrogés sur les raisons qu'avait la littérature grecque d'emprunter à la littérature arabe la *Geste d'Omar*. Aussi les procédés par lesquels l'imaginaire populaire grec avait réussi à helléniser, voire à christianiser, ce texte étranger à sa culture et à en faire la première partie de l'épopée byzantine, ces procédés n'ont fait l'objet d'aucune étude. Or, une étude attentive de la littérature arabe du Moyen-Age montre à l'évidence que le même phénomène se rencontre dans d'autres textes épiques. L'épopée arabe de *Dhū -l-Himma*[5] et le *Chant* turc *de Köroglou*[6] en particulier sont, eux aussi, composés de deux parties. La première repose sur un fond culturel et sur une tradition qui ne sont pas les mêmes que ceux sur lesquels s'appuie et à l'intérieur desquels évolue la seconde partie. De même, la première partie, toujours plus brève, est consacrée à l'histoire du père ou de la lignée du héros principal dont les exploits guerriers ou amoureux constituent la matière presque exclusive de la seconde partie, toujours plus longue.

Il est donc évident que nous avons affaire à un phénomène de création littéraire assez répandu. Aussi le problème le plus intéressant à étudier serait-il de comprendre par quels procédés de construction littéraire l'imaginaire populaire

4. H. Grégoire, dans "*Byzantion*" 7 (1932) 287-302.

5. L'unique édition complète de cette longue épopée arabe en prose (Le Caire 1327/1909) sous le titre *Sîrat al-amîra Dhāt al-Himma*... comprend sept volumes totalisant 5084 pages de texte divisé en 70 sections. Pour une rapide vue d'ensemble voir l'article *Dhū-l-Himma*... (M. Canard) dans l'EI², II, 240-246. L'étude la plus récente et la plus complète est celle d'Udo Steinbach: *Dhāt al-Himma*, Freiburger Islamstudien, Band IV, Wiesbaden 1972.

6. Pour la bibliographie et les diverses éditions voir article *Köroghlu* (P. N. Boratan) dans l'EI², V, 267-268. Nos propos s'appuient principalement sur l'article de Στ. Κυριακίδης: *Τὸ ἔπος τοῦ Διγενῆ καὶ τὸ τουρκικὸν λαϊκὸν μυθιστόρημα τοῦ Κιόρογλου*, dans «*Ἑλληνικὰ*» 17 (1962) 252-262.

du Moyen-Age oriental parvenait à ce genre de composition bipartite et hétérogène à l'intérieur d'un long texte épique apparemment homogène. Car, si les différences de contenu (et peut-être aussi de facture littéraire) sont évidentes dans les deux parties de Digénis Akritas, ces différences sont encore plus manifestes dans les deux parties dont sont composés l'épopée de *Dhū -l-Himma* et le *Chant de Köroglou*.

Un autre sujet intéressant à étudier selon les méthodes d'approche modernes de la littérature comparée serait celui des matérieaux linguistiques et sémantiques utilisés pour la description des faits de guerre dans toute la littérature épique: byzantine, arabe et turque. Par exemple, la description des chevaux et de leurs cavaliers, ou la description des duels et des batailles rangées entre cavaliers. Une telle étude comparative aboutirait assez vite à la conclusion que les matériaux employés sont presque toujours les mêmes, comme sont toujours identiques les descriptions dans lesquelles ces matériaux sont employés. En effet, il s'agit presque toujours de thèmes, d'images et de métaphores stéréotypés, ou plus exactement de motifs faisant partie d'un héritage commun à tous ces peuples, un héritage qui leur parvenait d'époques beaucoup plus lointaines et que d'autres peuples avaient également utilisés.

Dans ce cas précis, il importe peu de savoir si telle ou telle description dans l'épopée de Digénis Akritas a été empruntée à un autre texte ou l'inverse. Ce qui serait d'un intérêt beaucoup plus grand, ce serait d'étudier de quelle manière la littérature orale de chaque peuple puise ces motifs dans une tradition littéraire commune et par quels procédés ces divers segments sont par la suite ordonnés et fonctionnent à l'intérieur d'une création poétique bien structurée.

Le troisième et dernier exemple sera celui du déguisement. Ce thème archétypal fonctionne en effet de la manière la plus exemplaire dans toute la littérature épique du Moyen-Age oriental. Son utilisation est certes limitée dans Digénis Akritas mais le cycle akritique nous en fournit de nombreux exemples. Il s'agit d'un motif sur lequel repose parfois toute la construction du poème, comme, par exemple, dans *Ἡ ἀντρειωμένη λυγερή, Τοῦ Χαρζανῆ, Τό κάστρο τῆς Ὡριᾶς*.

Dans le conte d'*Omar al-Nou'mane*[7], les déguisements successifs de la mère d'Abrīz, le roi chrétien de Césarée, occupent une place très importante et sont employés tantôt pour faire démarrer un nouvel épisode tantôt pour permettre le dénouement d'un autre. Il en est de même du déguisement des deux jeunes princes depuis leur départ clandestin (déguisé) en pélerinage jusqu'à leur retour à

7. Le conte ou *Geste d'Omar al-Nou'mane* fait partie des contes des *Mille et une nuits*. Nous avons utilisé la traduction de R.R. Khawan: *Les Mille et une nuits*, vol. III, pp. 95-323, Paris 1967.

Bagdad. Aussi pourrait-on dire que la majeure partie du conte repose sur le thème du déguisement. Par ailleurs, dans l'épopée de *Dhū -l-Himma* les déguisements nombreux et successifs de Sayyid Baṭṭāl ne trouvent leur équivalent que dans les coups perfides de 'Uqbā agissant tantôt en musulman fervant et tantôt en chrétien zélé.

Or le cas de 'Uqbā et celui de la mère du roi Abrīz nous permettent d'étudier un autre thème, celui de la conversion. Nous savons certes que les conversions véritables, tout comme le phénomène des crypto-chrétiens et des crypto-musulmans, constituaient une réalité tangible et fort répandue dans les régions frontalières[8]. Aussi, à première vue, l'introduction du thème de la conversion dans la littérature épique inspirée des guerres arabo-byzantines ne devrait pas nous étonner. Dans l'épopée de *Dhū -l-Himma,* par exemple, les conversions sont nombreuses et elles sont chargées d'une signification religieuse et ethnique importante. Mais le thème de la conversion aurait-il été introduit dans la littérature épique avec une si grande facilité, si sa fonction littéraire n'avait pas été calquée sur celle du déguisement? Du point de vue notionnel la différence est certes grande entre le thème du déguisement et celui de la conversion. Car si le déguisement signifie une perte (ou un camouflage) extérieur et éphémère de l'identité d'un individu, la conversion, elle, (même feinte) constitue un changement réel et permanent qui engage l'être intérieur du converti. Or, nous constatons que du point de vue de la création littéraire les deux notions jouent le même rôle, qu'elles fonctionnent de la même manière, c'est-à-dire comme un thème archétypal à partir duquel est construit tout un récit. C'est, par exemple, le cas dans *Dhū -l-Himma.* Du point de vue strictement littéraire, les déguisements de Sayyid Baṭṭāl et la conversion (ou les conversions successives) de 'Uqbā apportent au récit la même contribution, ce sont des matériaux de base, ou plus exactement des archétypes que l'imaginaire populaire utilise à sa guise pour la construction du récit. Aussi, ce qui, du point de vue littéraire, s'avère particulièrement intéressant, c'est de voir à quel moment précis et de quelle manière s'opère le glissement d'un premier archétype littéraire, très ancien, le déguisement, vers un autre, beaucoup plus récent, la conversion, aussi bien dans la littérature arabe que dans la littérature grecque.

L'épopée de Digénis Akritas comporte une conversion de taille: le jeune émir de Syrie, puissant et glorieux, abandonne la religion musulmane pour embrasser la foi chrétienne. Or cette conversion prestigieuse n'est chargée

8. Voire N.E. Μηλιώρης: *Οἱ Κρυπτοχριστιανοί,* Ἀθῆναι 1962. H. Arhweiller: *L'Asie Mineure et les invasions arabes (VII - IX s.),* dans *RH* 227 (1962) 1-32. N. Oikonomides: *L' "épopée" de Digénis Akritas et la frontière orientale de Byzance aux Xe et XIe siècles,* Travaux et Mémoires, vol. 7, pp. 375-397, Paris 1979.

d'aucune signification religieuse ou ethnique. L'émir musulman propose sa conversion pour obtenir la main de la fille d'un général byzantin, sa captive, dont il est follement amoureux. C'est donc l'amour qui guide le jeune homme dans sa démarche, comme c'est l'amour qui constitue le fil conducteur de toute l'épopée. Mais si la religion ne semble y jouer aucune rôle, la conversion de l'émir est investie d'une fonction littérraire fondamentale: elle permet le mariage d'un prince arabe et musulman avec une princesse grecque et chrétienne, et le fruit de cette union sera la naissance du héros principal de l'épopée, qui est un *digénis*. En effet, seule cette qualité de *di-génis*, c'est-à-dire de descendant de δύο γένη, de deux races, de deux cultures et, peut-être, de deux religions, fait de ce héros l'être exceptionnel que nous fait connaître l'épopée, conformément à une tradition orientale très ancienne qui veut que l'enfant issu de deux races soit un être extraordinaire. La conversion du jeune émir s'impose donc comme la condition sine qua non pour la création de l'épopée consacrée toute entière à la narration des exploits de Digénis Akritas; elle est l'archétype fondamental sur lequel repose la construction de tout le récit. Toute autre fonction de cette conversion semble secondaire, sinon sans objet. Par ailleurs, l'accent mis sur la noblesse et l'importance de deux familles, celle de la mère et celle du père de Digénis, n'a pour but que l'exaltation des origines glorieuses du héros principal ce qui confère à sa qualité de digénis une auréole particulière mais non indispensable.

La conversion du jeune émir est suivie d'une autre tout aussi importante, celle de sa mère et de toute sa famille. Deux remarques s'imposent d'emblée au sujet de cette dernière. La première est que cette conversion n'est investie d'aucune fonction littéraire en dehors du récit qui lui est consacré. En effet, la mère du jeune émir et sa famille n'apparaissent plus après leur conversion et leur installation en terre byzantine. D'autre part, ni l'un ni l'autre de ces événements ne semblent jouer un rôle quelconque dans l'ensemble de l'épopée. Ces deux événements auraient-ils été arrachés au texte que la construction de l'ensemble de l'épopée ne souffrirait d'aucune imputation. Au contraire, elle aurait gagné en homogénéité, aussi bien du point de vue de sa construction littéraire que de son contenu.

La seconde remarque concerne précisément cette hétérogénéité dans le récit de cette seconde conversion par rapport à l'ensemble du texte. Nous remarquons tout d'abord que, à l'encontre de la conversion du jeune émir dont la narration n'occupe que quelques vers, celle de la mère occupe un nombre important de vers et qui varient selon les diverses versions[9]. Or toute la dif-

9. Les variantes que présentent les diverses versions pourraient faire l'objet d'une étude fort intéressante et qui montrerait que le récit en question a toujours était considéré comme un écrit de polémique anti-islamique.

férence de contenu, mais aussi de facture littéraire, entre la première et la seconde partie de l' épopée de Digénis Akritas repose justement sur le long récit de la conversion de la mère du jeune émir. Dépourvu de toute fonction littéraire, ce récit est tout d'abord investi d'une signification historique et ethnique incontestable: elle reflète une réalité historique concrète, celle des déplacements continuels des populations sur les frontières arabo-byzantines; elle tend à prouver la supériorité des Grecs sur les Arabes. De ce fait, cette première partie de l'épopée s'apparente surtout aux textes épiques musulmans de *Dhū-l-Himma,* d'*Omar al-Nou'mane* et de *Sayyid Baṭṭāl* ainsi qu'à certains poèmes du cycle akritique. Elle se présente comme l'épopée des guerres arabo-byzantines avec une coloration religieuse très prononcée. Par contre, dans la seconde partie, consacrée tout entière à la célébration des exploits de Digénis Akritas, même si l'élément ethnique ou religieux est encore présent, le thème des guerres arabo-byzantines est presque complètement évacué puisque le héros n'a presque jamais à se battre contre les Sarrasins ou pour la défense de sa foi. Cette seconde partie s'apparente donc davantage au *Chant de Köroglou* et à certains romans byzantins de chevalerie dans lesquels l'amour constitue la raison d'être du récit et la force motrice des exploits du héros principal.

Cependant le plus important, c'est la signification religieuse du récit consacré à la conversion de la mère et de sa famille. En effet, une simple lecture permet de constater que ce récit ne fut rédigé que pour démontrer la supériorité du christianisme sur l'islam. Une étude plus attentive prouvera que la partie narrative de cet épisode tout comme les discours qui l'accompagnent sont construits sur le modèle des textes de polémique et d'apologétique islamo-chrétiens. Que les matériaux employés soient empruntés à la littérature épique ou à la littérature de polémique islamo-chrétienne, ils ne sont utilisés que pour la composition d'un texte de polémique, doté d'une structure et d'une fonction bien précises et presque sans rapport avec le reste de l'épopée.

La suite de notre dissertation aura une tâche double. En premier lieu, énumérer les thèmes de la polémique islamo-chrétienne rencontrés dans la narration de cette conversion et en même temps chercher ces mêmes thèmes dans les textes épiques musulmans; en second lieu, tenter une identification des sources grecques ou autres dont l'auteur s'est servi pour construire son propre texte. Une telle identification serait peut-être de nature à nous aider dans l'étude des problèmes épineux qui sont la date et le lieu de rédaction de l'épopée.

II. A propos de deux vers de l'épopée

Mais avant d'entreprendre cette étude, nous aimerions nous arrêter sur le problème de savoir comment des éléments du discours appartenant à un certain genre littéraire, la littérature polémique, peuvent être intégrés dans un autre genre littéraire, la littérature épique, fort différent du premier. Pour ce faire, nous nous efforcerons de commenter deux vers de l'épopée de Digénis Akritas.

Dans la lettre qu'elle envoya au jeune émir la mère adressse à celui-ci le reproche que voici:

"Tu as tout sacrifié pour l'amour d'une mangeuse de porc,
devenant ainsi l'opprobre de toute la mosquée".

Au qualificatif χαντζύρισσα (G 390) ou χαριτζύρισσα (Z 626) ou χατζιροφαγοῦσα (E 260), la version de Trébizonde ajoute celui de γοητεία μάγης (envoûtement de sorcière, Z 626) qui devient μάγισσα (sorcière) dans la version en prose d'Andros (327, 30)[10]. Sans vouloir nous attarder sur toutes ces variantes, notons seulement que ces deux vers sont parmi ceux qui ont subi les transformations les plus nombreuses et les plus significatives à travers les diverses versions de l'épopée. L'idée centrale reste cependant celle-ci: le jeune émir a tout renié, tout sacrifié: sa nation, ses ancêtres, sa famille, sa religion, la richesse, la gloire, l'honneur, pour l'amour d'une femme, d'une Romaïssa, d'une mangeuse de porc et d'une sorcière.

Ces deux derniers termes (mangeuse de porc et sorcière) ne revêtent apparemment aucune importance particulière dans un poème aussi long que l'épopée de Digénis. Leur signification n'apparaît à l'évidence que si nous les étudions dans le cadre et à la lumière de la polémique islamo-chrétienne.

En effet, l'opinion selon laquelle les chrétiens pratiquaient la magie et la sorcellerie était une opinion fort répandue dans les couches populaires musulmanes. Tous les miracles accomplis par les saints chrétiens, par les reliques des saints et par les icônes miraculeuses étaient perçus comme étant le fait de pratiques magiques auxquelles se livraient les prêtres et les moines chrétiens pour abuser du peuple et le maintenir dans l'erreur de la foi chrétienne. L'épopée de *Dhū -l-Himma,* texte populaire par excellence, revient à plusieurs reprises sur cette accusation et parfois de façon assez grossière. Sayyid Baṭṭāl pousse la supercherie jusqu'au point de se déguiser en Christ qui réapparaît au monde accompagné de ses douze disciples, prêche au milieu des chrétiens et s'arrange pour accomplir de faux miracles devant une foule crédule. Dans le conte d'*Omar al-Nou'mane,* la mère du roi Abrīz est appelée "La Hideuse" et "La

10. Edition de Δ. Πασχάλης: *Οἱ Δέκα λόγοι τοῦ Διγενοῦς Ἀκρίτου,* dans «*Λαογραφία*» 9 (1926) 305-440.

Maîtresse des ruses". Ce personnage central du conte, déguisé dans la seconde partie du récit en ascète musulman très pieux, n'est pour le narrateur qu'une sorcière chrétienne vulgaire et rusée et une magicienne hideuse.

Cependant la même accusation était également formulée par les chrétiens à l'encontre des musulmans et plus particulièrement à l'encontre du prophète de l'islam dont tous les miracles n'étaient que le fait de magie et de sorcellerie, notamment son ascension au ciel et les miracles produits sur sa tombe et sur lesquels nous allons revenir. C'est donc à toute une tradition de polémique islamo-chrétienne essentiellement populaire que fait référence le texte de Digénis Akritas lorsqu'il qualifie de sorcière la jeune princesse byzantine.

Quant à la qualification de "mangeuse de porc" (χαντζύρισσα, qui dérive du mot arabe hindir = porc), elle repose sur l'interdiction pour les musulmans de consommer la viande porcine. Ces derniers considéraient donc les chrétiens comme étant des êtres souillés (μαγαρισμένοι) du fait qu'ils consommaient un aliment impur et prohibé. L'accusation revient à plusieurs reprises aussi bien dans *Dhū-l-Himma* que dans *Omar al-Nou'mane* sous forme d'invective ou d'insulte sur le champ de bataille ou dans les joutes oratoires[11]. Quant aux chrétiens, ils avaient vite fait de fabriquer la légende expliquant la raison de cet interdit, légende qui persiste aujourd'hui encore chez les Grecs. Ainsi donc, le terme "mangeuse de porc" fait lui aussi référence à une tradition populaire fort répandue. Mais la notion de souillure que cette accusation sous-entend avait des applications beaucoup plus étendues; elle relevait du domaine, pour ainsi dire, de la scatologie, domaine sur lequel nous devons nous attarder quelque peu.

Dans le conte d'*Omar al-Nou'mane* nous pouvons lire le récit que voici: Loūka, fils de Chamloūs, le chevalier le plus valeureux de l'armée d'Afridoun, roi de Constantinople, doit se battre, dans un duel décisif, contre Charkane. Afridoun fait alors venir le patriarche "pour qu'il purifie Loūka avec l'encens le plus illustre". Et le narrateur d'expliquer: "On disait, en effet, que les Grecs se disputaient la possession de la matière fécale du patriarche et s'en parfumaient comme si c'était de l'encens. On racontait aussi que les filles des Grecs la faisaient entrer dans la fabrication d'aromates et l'envoyaient en cadeau, enveloppée dans des mouchoirs de soie, dans toutes les régions du

11. Il en est de même dans le *Chant d'Armouris,* où les Arabes sont appelés σκυλιά μαγαρισμένα (chiens souillés), qualification qui revêt la même signification que celui de "mangeuse de porc", sur le plan religieux; dans *Digénis Akritas* nous lisons également σκύλος Σαρακηνός. Dans la PG: 140: 1313AC, on peut lire une prière. Ἐπί ἀποστατήσαντος παιδὸς καὶ μαγαρίσαντος καὶ μετανοοῦντος. D'autre part, le Synode réuni à Constantinople en 1166 avait discuté de la coutume qu'avaient les musulmans d'Asie de faire baptiser leurs enfants, parce que les enfants non baptisés "avaient une odeur de chien". Voir Mansi: 22, 20-21.

pays. Le patriarche, la plupart du temps, prenait une partie de la matière fécale de ses suivants, les diacres, pour en distribuer, disant que la sienne personnellement ne suffisait pas à la demande, sous forme d'encens, du monde entier dans ses dix-sept zones climatiques.

Afridoun fit donc venir le patriarche et celui-ci purifia les soldats au moyen de sa matière fécale, puis leur dit:

— Le Christ vous donnera la victoire.

... Le patriarche fit sentir à Loūka une petite quantité de sa matière fécale et lui enduisit les moustaches de ce produit" (p. 260 - 261).

Malheureusement Loūka mourut sur le champ de bataille transpercé par le javelot de Charkane et l'armée byzantine fut complètement défaite et anéantie. Paniqué et irrité à l'extrême, le roi Afridoun fait alors appeler à nouveau le patriarche et lui dit:

"— O notre père, je ne puis constater que le fait suivant: ta matière fécale a fait tomber sur nous la mort.

— Par la vie du Christ, ô mon fils, répondit le patriarche, il n'y a, dans le produit que vous employez, pas même le poids d'un mithqâl de mes fèces. Vous me demandez l'impossible. D'où me viendrait la quantité de fèces suffisante pour frotter un million de moustaches?

— Ha! Ha! Voilà pourquoi nous avons été vaincus! rétorqua le roi Afridoun" (p. 266).

Cet épisode amusant n'est pas un exemple isolé. L'épopée de *Dhū-l-Himma* (III, 70/3) se moque aussi de la coutume qu'avaient les chrétiens de brûler, avant la bataille, la matière fécale du patriarche à laquelle ils attribuaient de grands pouvoirs de purification et de fortification pour les soldats. D'autres textes arabes et turcs se font sans doute l'écho de cette même légende.

L'imaginaire populaire musulman cherche ainsi à remplacer, en les parodiant, la messe solennelle et le sacrement de la communion qui précédaient généralement, chez les Byzantins, toute bataille importante. D'autre part, les aromates envoyées dans toutes les régions du pays, dans la fabrication desquelles les filles des Grecs faisaient entrer la matière fécale du patriarche, constituent, très probablement, une confusion intentionnelle, ou plus exactement une parodie soigneusement voilée du Saint-Chrême (Ἅγιον Μῦρον) fabriqué à Constantinople à l'usage de l'ensemble du monde orthodoxe. Mais ce qui frappe le plus, dans ce récit, c'est les liens établis entre un rite de purification et l'utilisation, pour ce faire, de la matière fécale du patriarche, le chef spirituel suprême des chrétiens, reconnu comme tel par l'ensemble du monde musulman. En effet, un rite semblable ne pouvait que souiller davantage

encore ceux qui le pratiquaient dans le but de se purifier. Nous avons certes affaire ici avec les croyances d'un peuple au sujet de ses adversaires dans la religion, croyances que des textes littéraires inspirés des guerres arabo-byzantines ont su exploiter de manière admirable. Mais la légende que nous venons de voir était-elle une simple plaisanterie, produit de l'imagination populaire, ou bien s'agissait-il d'un procédé très adroit que la polémique musulmane employait pour attaquer les pratiques sacramentelles des chrétiens? La réponse à cette question nous sera donnée par les écrits chrétiens de polémique contre l'islam.

La *Lettre à l'émir de Damas,* attribuée à Aréthas de Césarée[12], nous offre, à ce sujet, un passage fort révélateur. Après avoir décrit, à sa manière, le paradis musulman, l'auteur poursuit: "Sur les fleuves (du paradis) nous vous demanderons si, oui ou non, en vous nourrissant, vous aurez à expulser les excréments qui résultent de cette nourriture. Car, quiconque consomme un aliment, en conserve la part nécessaire à l'entretien de son corps et en rejette le surplus inutile sous forme d'excréments. Déposerez-vous donc votre matière fécale dans le paradis? Et si tous les Sarrasins qui sont au paradis se soulagent de leurs excréments, comment feront-ils pour ne pas remplir, en un instant, de matière fécale ce paradis? Si d'autre part, comme le disent quelques-uns d'entre vous qui semblent pleins d'esprit, ils ne rendent pas cette nourriture sous forme d'excréments mais que le surplus inutile en est évacué sous forme de sueur, par tout le corps, nous vous disons, en réponse à cela: "Si maintenant, dans cette vie périssable, où la matière s'expulse par un seul orifice, celui-ci est malodorant, celui qui évacuera en sueur, par tout son corps, le superflu de sa nourriture, celui-là ne sera-t-il pas malodorant et répugnant au point que votre paradis et vous-mêmes vous serez tout remplis d'ordure et de puanteur? Et où donc irez-vous chercher assez de musc pour vous en parfumer comme vous le faites en cette vie périssable?"[13].

L'argument est certes puéril. Cependant il possède une force capable de surprendre l'imagination populaire et de l'orienter très adroitement, tout comme l'argument relatif à la matière fécale du patriarche. A ce propos la remarque suivante est à noter: dans le texte musulman il s'agit de la matière fécale du chef spirituel suprême des chrétiens et de son utilisation pour la purification des soldats avant la bataille; dans le texte chrétien il est question de la matière fécale des plus purs d'entre les musulmans, de ceux qui ont mérité le

12. Edition critique du texte grec par P. Karlin-Hayter dans "*Byzantion*" 29-30 (1960) 293-302; traduction française par A. Abel dans "*Byzantion*" 19 (1956) 355-370. Voir aussi A-Th. Khoury: *Les théologiens byzantins et l'islam,* Münster 1966, pp. 219-234.

13. A. Abel: art. cité, pp. 368-369.

lieu suprême de la pureté, le paradis, le plus souvent parce qu'ils sont tombés comme martyrs sur le champs de bataille pour la défense de leur foi.

Les différences qui peuvent exister dans les deux textes ne devraient pas retenir notre attention. Ce qui prévaut, c'est de voir comment, dans l'imaginaire populaire, la matière impure par excellence, la matière fécale, peut fonctionner comme argument négatif (polémique) à propos d'un sujet qui relève du domaine du sacré et concerne la notion de la pureté religieuse. Or cette pureté est obtenue au moyen de pratiques rituelles ou de rites sacramentaux et purificatoires. Dans la religion chrétienne, les saints sacrements, la liturgie et la communion notamment, constituaient justement cette pratique rituelle au moyen de laquelle les soldats étaient purifiés, sanctifiés et fortifiés spirituellement avant toute bataille décisive contre les ennemis de la foi au Christ. D'autre part, le Saint-Chrême, appliqué aux nouveaux baptisés, symbolisait le sceau qui scellait leur adhésion à la foi chrétienne et leur sanctification dans l'Eglise. Or nous avons vu de quelle manière le conte d'*Omar al Nou'mane* réussit à substituer, dans l'imagination populaire, ces rites ou ces sacrements et à les rendre risibles à l'extrême en les assimilant à l'impureté matérielle.

Dans la religion musulmane la pratique de purification par excellence est celle des ablutions qui précèdent la prière rituelle. Or il serait fort intéressant de voir de quelle manière deux autres textes populaires byzantins de polémique anti-islamique traitent cette pratique rituelle dans le but de la ridiculiser et de l'assimiler à l'impureté matérielle. Par exemple, dans le *Rituel d'abjuration de la foi musulmane*[14] nous lisons ceci: "J'anathématise les prescriptions scélérates et impures de Mahomet relatives à la prière, auxquelles prescriptions est ajouté ceci: si les musulmans ne trouvent pas d'eau, ils doivent prendre du sable fin et s'en frotter la figure et les mains"[15]. Notons, dans cet anathème, le lien établi entre le sable fin utilisé dans les ablutions de purification avant la prière et les adjectifs impur (ἀκάθαρτος) et souillé (μιαρός). Car c'est justement cette association que l'auteur de la *Réfutation de l'Agarin* cherche à expliciter de la manière la plus grossière lorsqu'il écrit: "Dis-moi encore, Agarin, lorsque tu tiens le sable dans ta main et qu'avec cette main tu te frottes le postérieur, le sable ne se répand-il pas sur toute la paume de ta main? Or Mahomet vous prescrit que, après vous avoir nettoyé le postérieur, vous devez aussi vous nettoyer la bouche et le visage. Vous devez donc, cinq fois par jour, vous frotter le postérieur avec votre main, puis, avec cette même main, vous frotter la bouche et le visage. Et si vous vous trouvez dans un endroit où il n'y a pas d'eau, vous devez faire vos ablutions avec de la terre. Quel parfum ne

14. Edité dans PG: 140, 124-136. Voir aussi A-Th. Khoury: op. cit., pp. 187-199.
15. PG: 140, 132C.

dois-tu alors sentir dans tes narines, voire même jusqu'à la moëlle de tes os! N'est-ce pas ce même parfum qui emplira le paradis auquel tu crois?"[16].

Ce texte est vulgaire à l'extrême, aussi bien dans son vocabulaire que dans son contenu. L'auteur revient à six reprises[17] au rituel des ablutions qui lui tient à coeur, car il pense y avoir trouvé le lieu rêvé pour ridiculiser les pratiques cultuelles de l'islam. Notons toutefois les liens que l'auteur établit entre le rite purificatoire des ablutions et l'impureté d'un geste qu'il déforme à dessein. Notons aussi cet autre lien entre l'impureté matérielle et la pureté du paradis. Or dans un autre passage l'auteur établit un troisième lien qui nous permet de revenir à notre point de départ, l'épopée de Digénis Akritas, puisqu'il s'agit du lien entre la pureté du paradis et la consommation de la viande porcine. Nous y lisons: "Il est écrit dans le Coran que quiconque ne se lave pas le postérieur puis la bouche, celui-là n'entre pas au paradis. Il y est encore écrit que quiconque mange la viande de porc, celui-là n'entre pas au paradis, car le paradis de Dieu serait ainsi souillé"[18].

Cette longue digression au sujet de deux vers de l'épopée permet de dégager plusieurs constatations. Les deux qualificatifs "mangeuse de porc" et "sorcière", ne sont pas deux adjectifs anodins et dépourvus de signification; ils s'inscrivent dans une tradition de polémique islamo-chrétienne fort répandue et qui repose sur la religiosité populaire. La littérature épique, arabe et byzantine, emprunte à cette littérature populaire des éléments de polémique qu'elle adapte et intègre sans dommage aucun dans le genre littéraire qui est le sien. C'est justement ce que fait l'auteur de Digénis Akritas avec l'emploi des deux qualificatifs que nous venons d'examiner; ceux-ci requièrent toute leur signification placés dans le contexte de la polémique islamo-chrétienne populaire d'une part, dans celui des emprunts que la littérature épique fait á la littérature de polémique d'autre part. Enfin, les cinq textes auxquels nous avons fait référence jusqu'à présent (*Dhū-l-Himma, Omar al-Nou'mane, Lettre à l'émir de Damas, Réfutation d'un Agarin, Abjuration*) sont ceux-là même qui vont être notre référence constante dans la suite de notre exposé sur l'ensemble du récit relatif à la conversion de la mère du jeune émir.

III. L'épopée de Digénis Akritas et la littérature de polémique et d'apologétique à l'adresse de l'Islam

Examinés du point de vue de la polémique islamo-chrétienne, les vers[19] de

16. PG: 104, 1408BC.
17. Ibidem: 1393D, 1408BC, 1405A, 1409A, 1412D-1413A, 1413CD.
18. Ibidem: 1393D.
19. Les versets de l'épopée qui vont désormais faire l'objet de notre étude sont:

l'épopée qui relatent la conversion de la mère du jeune émir et de sa famille pourraient être groupés en trois unités thématiques:

a) la défense de la foi musulmane

b) la défense de la foi chrétienne

c) la confession de la foi chrétienne et le baptême qui sont des actes sacramentels solennels.

a) *La défense de la foi musulmane*

La défense de la foi musulmane est exposée dans la lettre de la mère à son fils et dans leurs entretiens de Raqqah.

Dans la lettre qu'elle lui adresse, la mère reproche à son fils d'être un renégat et un apostat (ἀρνητής, ἀποστάτης), d'avoir oublié ou de ne pas avoir observé les paroles du Prophète qui recommande fidélité à la foi musulmane et défense de l'islam. Aussi le jeune émir est-il devenu la honte de toute la Syrie et l'opprobre de tous les hommes; il est maudit par toute la mosquée; sa famille est menacée pour ses biens, pour sa vie et pour l'honneur des personnes qui la composent.

Pour peu qu'on soit familiarisé avec la notion de l'Umma ainsi qu'avec la signification que revêtait pour la communauté islamique la conversion d'un musulman à une autre religion, on ne peut pas ne pas être frappé par la densité et le réalisme de ces propos. Quelques vers, quelques phrases lapidaires suffisent pour reprendre les reproches que la Communauté formulait à l'encontre de tout renégat, pour exprimer les sentiments de détresse et de révolte des fidèles devant l'acte d'apostasie, pour résumer de manière concise les conséquences que l'acte de la conversion entraînait pour l'individu en tant que membre de la Communauté. Nous avons donc affaire ici à une unité thématique, à un argument en faveur de la religion musulmane qu'il ne serait nullement difficile de rencontrer dans le discours officiel et dans le vécu quotidien de la communauté musulmane. L'épopée de *Ḏū -l-Himma* nous offre peut-être l'exemple le plus typique dans le cas de 'Uqbā dont tous les biens seront confisqués et qui sera crucifié pour avoir renié sa foi.

Escurial (E) 225-293 et 527-565 (Ed. Alexiou)
Grotta-Ferrata (G) 358-409 et 719-855 (Ed. Trapp)
Trépizonde-Athènes = Andros (Z) 591-648 et 960-1151 (Ed. Trapp)
Oxford (O) 567-635 et 1001-1154 (Ed. Sp. Lambros)
Prose d'Andros (P) pp. 317, 1-328,15 et 335,7 - 338,38 (Ed. Paschalis)
Il s'agit donc principalement, d'une part de la lettre de la mère à son fils et d'autre part des entretiens de Raqqah entre le jeune émir et sa mère. Toutefois notre étude reposera presque exlusivement sur la version de Grotta-Ferrata, comme la plus ancienne, étant donné que la version d'Escurial est défectueuse à cet endroit.

De son côté, le conte d'*Omar al-Nou'mane* insiste sur le fait que la fille d'Afridoun, roi de Constantinople, qui, d'esclave devient l'épouse favorite d'Omar al-Nou'mane et la mère de Charkane, demeura fidèle à sa foi chrétienne. De même, la fille d'Abrīz, le roi chrétien de Césarée, lorsqu'elle se décide de suivre Charkane en terre musulmane pour devenir son épouse, ne pose à celui-ci qu'une seule condition: pouvoir garder et pratiquer sa foi chrétienne. Mais dans ce domaine également, c'est l'épopée de *Dhū -l-Himma* qui nous offre les exemples les plus nombreux et les plus caractéristiques. Le personnage central de l' épopée, *Dhū* -l-Himma, fait preuve d'un grand héroïsme, elle se comporte en véritable martyre de la foi musulmane, lorsqu'elle est invitée à embrasser la religion chrétienne.

Cependant, c'est dans l'épopée de Digénis Akritas que nous lisons l'exemple le plus caractéristique du martyre pour la foi musulmane, en la personne du père du jeune émir. La mère dit à son fils:

> "Rapelle-toi lorsque ton père fut encerclé par les armées byzantines. Les généraux ennemis lui promettaient de le faire élever au rang de patrice et de le nommer commandant-chef des armées byzantines, s'il jetait ses armes et embrassait la foi chrétienne. Mais ton père, fidèle aux commandements du Prophète, avait su mépriser la richesse et la gloire; il avait préféré être décapité plutôt que de renier sa foi".

En cette époque de guerres arabo-byzantines inlassables, la communauté musulmane avait certes à compter ses martyrs, tout comme la communauté chrétienne. L'auteur grec du passage que nous venons de citer pouvait-il connaître les martyrologes musulmans, ne serait-ce que sous leur forme de tradition orale? La *Geste d'Omar* relatait-elle le martyre infligé au père du jeune émir? La chose est plausible. Cependant la lecture de ces quatre vers nous fait surtout penser aux martyrologes byzantins. C'est sur ces martyrologes que l'auteur semble avoir calqué le martyre du héros musulman. On pourrait même pousser plus loin l'hypothèse et dire que ce martyre est calqué sur celui du patrice Constantin, le héros principal des 42 martyrs d'Amorium dont la *Passion,* rédigée par Evode avant 883[20], devait être un texte fort connu dans les régions frontalières.

L'exemple du martyre subi par le père du jeune émir est employé pour illustrer deux autres arguments en faveur de la religion musulmane que la mère formule à l'adresse de son fils.

En effet, dans sa lettre la mère rappelle à son fils les hauts faits militaires et la gloire du père et de l'oncle de celui-ci, et dans certaines versions les exploits de son grand-père maternel également. Puis, dans l'apostrophe

20. A-Th. Khoury: op. cit., pp. 163-179.

qu'elle lui adresse lors de leur rencontre, elle lui rappelle aussi ses propres victoires à lui, sa gloire, ses conquêtes féminines et sa carrière future puisqu'il était destiné à devenir le maître de la Syrie et de l'Egypte.

L'auteur de l'épopée byzantine avait sans doute emprunté tous ces récits épiques dans une Geste arabe plus ancienne, la *Geste d'Omar* ou de *Malaṭīya*. Composée pour célébrer la gloire des chefs arabes de la région de Malaṭīya, d'après les spécialistes, la *Geste d'Omar* aurait été employée dans l'épopée byzantine pour exalter la noblesse de la double appartenance ethnique de Digénis. Une telle interprétation n'est certes pas à exlure. Il me semble cependant que les matériaux empruntés à la *Geste d'Omar* remplissent ici une autre fonction, ils sont employés dans une autre perspective. Mis dans la bouche de la mère, ces propos relatifs à la gloire passée ou récente de la famille arabe et musulmane du jeune émir ont pour fonction première et principale de démontrer la supériorité de la religion musulmane sur la religion chrétienne. Mais comme toute la famille finira par se convertir à la foi chrétienne, le but recherché et obtenu par l'auteur est diamétralement opposé à celui énoncé par la mère.

Dans le Coran nous lisons que, pour justifier leur attachement à l'idolâtrie, les Quraîchites répondaient aux reproches du Prophète en disant qu'ils entendaient demeurer fidèles à la religion de leurs ancêtres. De son côté, Muhammad rétorquait à tous les détracteurs de l'islam qu'Allah avait pris parti pour les vrais croyants et qu'il ferait d'eux les derniers détenteurs de la terre. Par la suite, nous retrouvons très souvent ces mêmes arguments dans la bouche ou sous la plume des polémistes musulmans répondant aux reproches ou aux invites de leurs interlocuteurs chrétiens. D'autant plus que les victoires militaires foudroyantes des musulmans sur les chrétiens semblaient apporter une preuve éclatante de la supériorité de l'islam sur le christianisme. Par exemple, la *Lettre à l'émir de Damas* connaît très bien cet argument que l'auteur chrétien cherche à employer en faveur de la relgion chrétienne. Beaucoup plus révélateur est cependant le fait que nous rencontrons ce même argument maintes fois répété dans *Dhū-l-Himma,* dans *Sayyid Baṭṭāl* et dans *Omar al-Nou'mane,* les épopées musulmanes avec lesquelles celle de *Digénis Akritas* fut le plus souvent comparée.

On voit donc que la mère du jeune émir s'attache à développer les deux arguments les plus chers des polémistes musulmans en faveur de la supériorité de leur religion: attachement à la religion des ancêtres et victoires remportées sur les chrétiens. Or cette partie de la défense de la foi musulmane est construite avec des matériaux empruntés à des textes arabes d'un autre genre littéraire et d'une autre fonction. C'est la raison pour laquelle ils gardent presque

intact leur caractère épique, caractère imprimé sur l'ensemble du récit que nous étudions.

Les trois arguments que nous venons de voir sont des arguments qui ont trait à la communauté des fidèles, à l'Umma: conséquences sociales de l'apostasie, attachement à la religion des ancêtres, supériorité de l'islam vis à vis du christianisme fondée sur la supériorité militaire de l'Umma. L'apostrophe que la mère adresse à son fils lors de leur rencontre à Raqqah comporte trois autres arguments à la fois plus théologiques et plus populaires.

La mère demande à son fils:

"Dis-moi, mon enfant, pourquoi es-tu resté si longtemps en Romanie?
Est-ce qu'en Romanie se produisent des miracles aussi
étranges que ceux qui se sont produits sur le tombeau du Prophète que nous avons visité ensemble lors de notre pèlerinage?
Là, tu avais pu voir un miracle étrange: en pleine nuit et dans l'obscurité complète, une lumière descendit du ciel et baigna dans le jour toute la maison (du tombeau). Là, tu avais aussi pu voir les ours et les lions, les loups et les brebis
et toute une multitude d'animaux de toute espèce paître tous ensemble sans que l'un fasse du mal aux autres.
Ils attendaient tous là la fin de la prière et du pélerinage.
Puis, s'étant prosternés (devant le tombeau) s'en allèrent.
As-tu donc vu en Romanie des choses plus extraordinaires?
N'est-ce pas chez nous que se trouve le mandil de Naamân,
le roi des Assyriens, qui, pour ses nombreuses vertus,
fut digne d'accomplir des miracles?".

H. Grégoire[21] avait jadis formulé l'hypothèse selon laquelle la version de Grotta-Ferrata fut composée avant 944, date du transfert du saint mandil d'Edesse à Constantinople. L'hypothèse serait pertinente si l'on pouvait prouver que tout ce passage relatif aux trois miracles faisait partie intégrante de la version de Grotta-Ferrata, c'est-à-dire qu'il ne constitue pas une insertion à posteriori qu'il serait difficile de situer dans le temps et dans l'espace. Ce passage n'existe, en effet, dans aucune autre version. La version populaire d'Escurial, considérée actuellement comme étant la plus ancienne, fait certes mention du pèlerinage sur la tombe du Prophète, mais ce texte, très défectueux, s'arrête au premiers vers du récit. Par contre, cette même version, dans les propos tenus par le fils en guise de réponse à sa mère, énumère des miracles produits en terre chrétienne qui semblent être le pendant des miracles produits en terre musulmane. Ceux-ci non plus ne se lisent dans aucune autre version:

21. "*Byzantion*" 6 (1931) 486-487.

"En Romanie, mes yeux ont vu la Théotocos, louée de tous.
Ô combien je l'aime de toute mon âme!
J'y ai vu aussi, ma mère, le saint baume qui coulait des reliques des saints.
Le paradis, c'est en Romanie qu'il se trouve".

La mention de la Théotocos, louée par tous (πανύμνητος Θεοτόκος), que le jeune émir aime de toute son âme est certes une réponse à la théologie musulmane qui reprochait aux chrétiens de croire qu'une femme mortelle ait pu concevoir et mettre au monde le Dieu transcendant et immortel. Il s'agit en effet d'un thème que nous rencontrons dans nombre d'écrits islamo-chrétiens. Notons, par exemple, sa mention spéciale et insistante dans le *Rituel d' abjuration*[22] dont nous aurons à reparler. Mais la mention de la Vierge se réfère surtout aux nombreaux miracles opérés par la Mère de Dieu, par ses icônes miraculeuses. Aussi ces vers constituent-ils une réponse aux miracles opérés par le mandil d'Edesse. De même, le saint baume coulant des reliques des saints constitue-t-il la réponse aux vers qui décrivent la lumière illuminant le tombeau du Prophète. Par ailleurs, le dernier vers: "Le paradis, c'est en Romanie qu'il se trouve", ne forme-t-il pas la réponse à cette description paradisiaque des animaux de toutes espèces vivant en paix à l'intérieur de l'enceinte sacrée et se prosternant devant le tombeau du Prophète? Or il est à noter que ce vers se lit dans toutes les versions, à l'exception de la version slave. C'est le seul vers qui, dans toutes les versions, conserve le souvenir des discussions entre la mère et son fils sur la supériorité respective des deux religions, supériorité fondée sur l'accomplissement de miracles. La chose nous paraît toute naturelle. Rédigées à une époque beaucoup plus tardive et sans doute dans des régions éloignées de l'affrontement quotidien des deux religions, ces versions n'avaient pas de raisons particulières pour conserver ces éléments théologiques des entretiens de Raqqah que nous lisons dans les deux plus anciennes versions, celle d'Escurial et celle de Grotta-Ferrata, mais de manière partielle dans chacune d'elles.

Mais revenons au mandil d'Edesse. On connaît bien sa légende née du récit biblique (2R,V) relatif à la guérison miraculeuse de la lèpre de Naamān par le prophète Elisée. La piété chrétienne, s'emparant de la légende, l'éloigna du récit biblique pour l'associer à la guérison de la lèpre du roi Avgar par le Christ. Le mandil d'Edesse devient ainsi l'essuaire du Christ. Mais à l'époque où ces vers de l'épopée sont rédigés, c'est encore la piété populaire musulmane qui se réfère aux miracles opérés par le mandil d'Edesse. Or ces miracles, avec quelques autres, sont proposés par les musulmans en faveur de la véracité et

22. PG: 140, 133B.

de la supériorité de leur religion, au même titre que les miracles des icônes, des saintes reliques et de la croix qu'évoquent les chrétiens pour démontrer la véracité et la supériorité de la religion du Christ. Les musulmans emploient donc les mêmes arguments que ceux pour lesquels ils accusent les chrétiens d'idolâtrie.

La *Lettre à l'émir de Damas* nous aidera à mieux saisir le problème. Nous y lisons, en effet: "Dans vos bavardages, vous accusez également les chrétiens de vénérer la croix à l'égal du Christ pour la raison que c'est sur elle qu'il fut crucifié. Dire une telle chose n'est pas fait d'hommes sensés et au courant des faits. Vous-mêmes, quand vous adorez le manteau de Mahomet, nous vous posons la question: "Pourquoi adorez-vous le manteau et pourquoi égalez-vous un morceau d'étoffe à un homme?" A. Abel[23] traduit par "manteau" le mot grec μαντεῖον, ce qui semble l'embarrasser puisque, dans une note, il fait savoir que "l'argument est faux, car le manteau, le bâton et les sandales du prophète ne furent jamais que des reliques du khalifât". Certes le mot μαντεῖον, dérivé du mot μανδύας et signifiant manteau, est assez souvent employé dans la langue grecque médiévale. Cependant le mot παννίον qui lui est associé un peu plus loin et qu'A. Abel traduit par "loque" ne saurait s'appliquer au manteau (burda) du Prophète, même employé dans un sens très péjoratif. En effet, παννίον signifie "morceau d'étoffe", "lambeau", un morceau d'étoffe quelconque mais pas un tissu de laine dont était fait le manteau du Prophète. D'autre part, le mot μαντεῖον signifie également oracle, lieu d'oracle, et donc autel, temple. Dès lors ne pourrait-on pas supposer que le mot μαντεῖον soit une déformation, une correction ou un glissement du mot μανδήλιον, μανδῆλιν, mandil? En d'autres termes ne pourrait-on pas supposer qu'à l'origine le texte grec opposait la croix du Christ à ce morceau d'étoffe qu'était le mandil du prophète tant vénéré par les musulmans de cette époque? Car, même dans le cas où la *Lettre à l'émir de Damas* ne serait pas écrite par Aréthas de Césarée (m. 931), sa rédaction avant 944 ne saurait être contestée. Aussi, à l'époque de la rédaction de la *Lettre,* le mandil du prophète était bien, pour les musulmans comme pour les chrétiens, le mandil de Naamân, à Edesse. Mais plus tard, lorsque la légende du roi Avgar avait remplacée celle de Naamân, le μανδήλιον τοῦ προφήτου a pu devenir le μαντεῖον τοῦ Μωάμεθ, c'est-à-dire l'autel, le temple, le tombeau de Mahomet, avec tout le sens dont la religiosité populaire pourrait charger cette expression ambiguë. La substitution de la seconde expression à la première a pu être faite intentionnellement (parce que l'on ne comprenait plus le sens de la première expression ou parce que l'argument n'avait plus aucune valeur) ou bien par

23. A. Abel: art. cité, p. 363. P. Karlin-Hayter: art. cité, p. 297.

l'inadvertance d'un copiste. Ce genre d'opération est chose assez courante dans cette catégorie de textes[24]. Dans les deux cas, on aurait omis de substituer ou de supprimer le mot παννίον, ce qui a conduit le savant belge à sa traduction embarrassée.

Cette hypothèse nous paraît d'autant plus plausible que l'opposition croix du Christ-mandil du prophète est étroitement liée à une autre, l'opposition entre la lumière qui illumine le tombeau de Mahomet et celle qui jaillit du tombeau du Christ. Nous lisons, à ce sujet, dans la *Lettre* attribuée à Aréthas: "Jusqu'à ce jour, son saint et vénéré sépulcre (du Christ) produit un miracle chaque année, au jour de la Résurrection. Après qu'on ait éteint toute flamme dans Jérusalem, où se trouve son saint sépulcre, les chrétiens fabriquent un cierge avec un bout de mèche à allumer. Alors et pendant que l'Emir qui gouverne Jérusalem se tient près du saint sépulcre dont lui-même a scellé et fermé la porte, et que les chrétiens debout au-dehors, les yeux tournés vers l'église de la Résurrection, crient le "Kyrie eléisson", soudain, dans un éclair, le cierge s'allume et c'est de cette lumière que les habitants de Jérusalem vont prendre et rallumer le feu. Au contraire, la tombe de Mahomet n'est qu'ombre et ténébres tous les jours de votre vie"[25].

On voit donc que l'auteur de la *Lettre* attribue au sépulcre du Christ le miracle de la lumière que les musulmans attribuaient au tombeau de Mahomet à l'époque où fut rédigé le texte de l'épopée de Digénis Akritas que nous étudions. D'autre part, le fait que l'auteur de la *Lettre* ignore la croyance de la piété populaire musulmane prouve que ce texte fut rédigé avant que ne soit née la légende musulmane. A notre avis, celle-ci naquit après la croyance chrétienne relative à la lumière du saint sépulcre, une croyance tout aussi légendaire que la croyance musulmane[26].

Un autre texte grec, la *Réfutation de l'Agarin,* attribuée à Barthélemy d'Edesse, connaît cependant la croyance musulmane relative à la lumière qui illumine le tombeau du Prophète qu'il cherche à réfuter et à tourner en dérision: "Lorsque tu te rends à La Mecque pour prier", écrit l'auteur populaire s'adressant à son interlocuteur fictif, "et que tu exprimes le désir de pénétrer dans le lieu où se trouve le tombeau de Mahomet pour le vénérer, les responsables des lieux te répondent: "Tu vas perdre la vue aussitôt que tu auras regardé en face le tombeau". Ainsi donc, au lieu de te sauver, ton prophète te

24. On pourrait citer, à titre d'exemple, les aventures du nom et de l'appartenance religieuse de ce moine qui, selon les polémistes grecs, aurait enseigné à Mahomet sa religion et lui aurait dicté le Coran.

25. A. Abel: art. cité, p. 365.

26. Voir K. Δυοβουνιώτης: *Περὶ τοῦ ἐν Ἱεροσολύμοις Ἁγίου Φωτός*, dans *EEBΣ* 12 (1936) 3-18.

conduit à la perdition... Au lieu de t'illuminer, il te fait perdre la vue''[27].

Ce passage, qui intervient dans une série d'arguments relatifs au paradis et à la vie future, est repris et complété, plus loin, par un autre: ''Lorsque les musulmans se rendent à la citadelle de Médine pour prier et qu'ils demandent aux indigènes: ''Montrez-nous le tombeau de Mahomet afin que nous puissions nous y prosterner'', ceux-là leur répondent: ''Mais qui donc ose regarder en face le tombeau du prophète? Car quiconque le voit, celui-ci perd aussitôt la vue''. Il s'agit certes d'un mensonge, d'une excuse et d'un prétexte visant à empêcher le peuple à apprendre la vérité afin qu'il ne se détache pas de la religion. Aussi ont-ils construit un mur aveugle et fait propager au milieu de la foule le bruit que le tombeau de Mahomet se trouve à l'intérieur de cette enceinte circulaire mais que nul ne peut le voir sans perdre aussitôt la vue. Et cette croyance est transmise chez les musulmans de génération en génération''[28].

Le premier des deux passages cités appartient à la version originelle de la *Réfutation*. En situant le tombeau de Mahomet à La Mecque, il fait la même confusion involontaire que le texte de l'épopée. Le second passage, beaucoup plus tardif, corrige le premier sur ce point, de même qu'il fait état d'une enceinte circulaire aveugle entourant le tombeau du prophète. Nous allons certes revenir sur les problèmes encore insolubles que posent la *Réfutation de l'Agarin* et la *Lettre à l'émir de Damas* quant au lieu et à la date de leur rédaction. Mais le thème de la lumière illuminant le tombeau de Mahomet ou du Christ nous permet d'ors et déjà d'établir les rapports existant entre ces textes et celui de la version de Grotta-Ferrata qui nous occupe et de situer de la manière suivante l'ordre chronologique de leur rédaction respective: *Lettre* - première version de la *Réfutation* - version de Grotta-Ferrata - seconde version de la *Réfutation*. Par ailleurs, l'ensemble de la thématique déjà examinée (la défense de la foi musulmane) nous autorise à affirmer que tous ces textes furent rédigés dans la même région, les frontières arabo-byzantines de Syrie et qu'ils reflètent la même problématique populaire dans le domaine de la polémique islamo-chrétienne.

b) *La défense de la foi chrétienne et le baptême*

La défense de la foi chrétienne revêt trois aspects différents mais complémentaires: le dénigrement de la religion musulmane, la démonstration de la supériorité de la religion chrétienne, l'explication ou la défense des principaux

27. PG: 104, 1412A.
28. Ibidem: 1444B.

dogmes et du culte chrétiens. Or toute la littérature byzantine de polémique et d'apologétique à l'adresse de l'islam est centrée sur ces trois thèmes.

Par exemple, le lecteur de l'épopée est surpris d'entendre le jeune émir, un militaire, raconter à sa mère sa quête pour la vraie foi:

"Ma douce mère, je suis allé dans plusieurs pays,
j'ai séjourné dans nombre de villes,
j'ai pu voir et lire beaucoup d'ouvrages au cours de cette présente vie.
Tout m'a paru ridicule et mensonger.
Je n'aime de toute mon âme que les pratiques religieuses des chrétiens.
C'est en Romanie que se trouve le Paradis.
La vraie foi c'est les chrétiens qui la possèdent".

En fait, il n'y a pas lieu d'en être surpris. Ces propos de l'émir ne sont que la réédition versifiée d'une attitude chrétienne envers l'islam tant de fois répétée. Dans nombre de textes de polémique et d'apologétique, les auteurs chrétiens ne cessent de reprocher aux musulmans d'être des ignorants, de ne rien connaître en matière de religion, de théologie et de philosophie, d'être incapables de comprendre et d'expliquer leurs propres livres. D'une manière beaucoup plus précise cependant, les propos du jeune émir nous font penser aux propos maintes fois répétés de l'auteur de la *Réfutation*: "J'ai lu vos livres, je connais vos livres, je suis mieux à même que vous d'expliquer vos propres livres", etc. Les propos du jeune émir, même s'ils ne sont pas identiques à ceux tenus par l'auteur de la *Réfutation,* étant donné la nature des deux textes, suivent exactement la même démarche.

Par ailleurs, une autre constatation nous frappe d'emblée. On peut lire dans le texte attribué à Barthélemy (et dans une certaine mesure dans celui attribué à Aréthas) tous les qualificatifs et toutes les expressions désobligeantes par lesquels le texte de l'épopée caractérise et qualifie la religion musulmane: ψευδεῖς (mensongers), γελοῖοι (risibles), γέλωτος ἄξιοι (dignes de risée), λῆροι (radotages), φλυαρίαι (bavardages), μῦθοι (fables), πλάσματα μύθου (fabulations), πρόξενα κολάσεως ou πυρός αἰωνίου (qui entraînent la condamnation ou le feu éternels). Certes ces mêmes qualifications se lisent dans maints autres écrits anti-islamiques. Cependant on ne trouvera nulle part ailleurs une telle concentration et une telle similitude de vocabulaire désobligeant. Aussi l'étude de ce vocabulaire fournit-elle un argument sérieux et solide en faveur de l'interférence du texte de l'épopée et de celui de la *Réfutation.*

Or, on constate cette même interférence et cette même interdépendance en ce qui concerne les développements sur le culte et la théologie. Par exemple, la *Réfutation* insiste longuement sur la pauvreté (et l'aberration) du culte

musulman comparé au culte chrétien. Il insiste notamment sur le sens que requièrent pour le salut des hommes les sacrements du baptême et de la communion en tant que symboles matériels et concrets de l'oeuvre rédemptice du Christ. Ces développements permettent à l'auteur de disserter sur la doctrine chrétienne de l'incarnation, de la mort et de la résurrection du Christ ainsi que sur le jugement dernier et la vie future. Une étude comparée de ces divers passages et des passages correspondants de l'épopée fait paraître à l'évidence l'interdépendance des deux textes, notamment en ce qui concerne la démarche intellectuelle des deux auteurs.

Néanmoins sur ce point précis, c'est-à-dire sur l'oeuvre rédemptrice du Christ, le texte de l'épopée est beaucoup plus proche des textes liturgiques que de la *Réfutation*. Par exemple, les vers sur le jugement dernier constituent une transposition poétique libre du récit évangélique relatif au jugement dernier, lu dans les églises le premier dimanche du grand carême. D'autres textes évangéliques (des textes utilisés dans la liturgie) sont également versifiés, toujours de la même manière, c'est-à-dire librement. Mais la versification la plus importante est celle du Credo.

Cette dernière constatation, à savoir la similitude entre le texte de l'épopée et les textes liturgiques, nous conduit à un autre rapprochement fort important. Le jeune émir confesse:

"Je n'aime de toute mon âme que les pratiques religieuses des chrétiens".

Et sa mère:

"Moi aussi, mon fils, je crois à ce baptême.
J'adhère moi aussi à la foi du Christ, l'ami des hommes.
Pour ton amour, je renie ma nation;
Et je renie aussi Mahomet le grand prophète".

Voici maintenant ce que nous lisons dans le *Rituel d'abjuration de la foi musulmane*: "Moi, un tel, converti aujourd'hui de la religion musulmane à la religion chrétienne, aimant le Christ et la foi chrétienne de toute mon âme, je renie la religion des Sarrasins et anathématise Mahomet que les Sarrasins vénèrent comme apôtre de Dieu et prophète"[29]. Etant donnée leur appartenance à des genres littéraires différents, le genre épique et le genre liturgique, ces deux textes devraient employer un vocabulaire différent, spécifique à chaque genre littéraire. Or, on ne peut ne pas être frappé par la similitude que présentent ces deux textes, non seulement du point de vue thématique mais aussi de celui du vocabulaire. Par exemple les couples antinomiques des termes comme:

29. PG: 140, 128A.

Πιστεύω ου ἐντάσσομαι ≠ ἀρνοῦμαι ου ἀποτάσσομαι
πίστις Χριστοῦ ≠ πίστις Μωάμεθ
θρησκεία Χριστιανῶν ≠ θρησκεία Σαρακηνῶν.

Mais la similitude entre les deux textes va beaucoup plus loin. Après avoir énuméré tous les chapitres de sa religion qu'il abjure et qu'il anathématise, le musulman qui est sur le point de recevoir le baptême confesse: "Ayant donc anathématisé et abjuré tout ce qui précède... j'adhère au Christ, le seul vrai Dieu, et je crois au Père, au Fils et au Saint-Esprit, la Trinité consubstantielle et inséparable...", etc.[30]. La confession de foi se poursuit ainsi dans une reprise très libres du Credo. Celui-ci se prolonge par la confession de foi à certains autres chapitres de la religion chrétienne controversés: la Vierge Théotocos, la sainte communion, la croix, les saints et leurs icônes. Et l'ensemble de cette confession se termine ainsi: "Si je fais cela non pas par amour profond pour le Christ mais par hypocrisie et par ruse, que je sois anathème et que mon âme soit condamnée avec Satan et les démons"[31].

Après une lecture attentive de cette seconde partie du *Rituel d'abjuration,* la partie consacrée à la confession de la foi chrétienne, lisons avec une attention égale les passages du dialogue entre le jeune émir et sa mère où il est question de cette même confession de foi. La conclusion saute aux yeux, tellement elle est évidente: pour rédiger ces vers, l'auteur de l'épopée (un grec lettré appartenant au clergé orthodoxe a-t-on supposé avec raison) avait sous les yeux le texte liturgique. En effet, tout l'agencement de la confession de la foi chrétienne, tout le contenu de celle-ci, et encore toute la procédure de l'acte du baptême, jusqu'à ces moindres détails, tout cela est calqué sur le *Rituel d'abjuration.*

G. Zoras[32] avait jadis consacré un bref article sur les Credo versifiés de la littérature byzantine, mais cette étude devrait être reprise et enrichie. Le Credo que nous lisons dans l'épopée de Digénis Akritas est sans doute la forme versifiée la plus ancienne que la tradition manuscrite nous ait transmise. Il convient cependant de noter que, pour des raisons de mémorisation plus facile, ces procédés de versification étaient courants à cette époque dans les régions frontalières. Ils devaient également s'étendre sur d'autres textes liturgiques et bibliques que le Credo. L'auteur de Digénis Akritas ne faisait donc pas oeuvre originale en procédant à ces diverses versifications. Ce qui, par contre, constitue une originalité certaine, c'est que, pour construire un texte épique, il puise ses

30. Ibidem: 133A.
31. Ibidem: 133A-136B.
32. Γ. Ζώρας: *Ἔμμετροι διασκευαὶ τοῦ Συμβόλου τῆς Πίστεως*, dans Χαριστήριον εἰς A.K. Ὀρλάνδον, vol. III, pp. 186-197, Athènes 1966.

matériaux essentiellement et presqu'exclusivement dans un texte liturgique, comme il le fait avec des textes de polémique.

En voici quelques détails significatifs et révélateurs: le Credo de l'épopée est plus long que celui du *Rituel,* car il englobe aussi les passages de confession de foi qui suivent le Credo dans le *Rituel.* - Le *Rituel* se termine par une menace de damnation éternelle; l'auteur de l'épopée nous donne, sous une forme versifiée, tout le récit évangélique du jugement dernier. - Le *Rituel* insiste sur la sincérité de la foi du converti; le jeune émir fait remarquer avec insistance à sa mère la nécessité de cette sincérité. - Le *Rituel* prescrit qu'avant le baptême le converti doit recevoir un enseignement religieux portant sur les dogmes fondamentaux et sur les Ecritures; l'épopée rappelle par la bouche du jeune prince ces dogmes fondamentaux ainsi qu'un certain nombre de passages bibliques portant sur l'oeuvre rédemptrice du Christ. - Le *Rituel* précise que le nouveau baptisé doit être assisté de son parrain ou de sa marraine et au besoin d'un interprète; le jeune prince propose à sa mère d'être son parrain dans le baptême et il récite, pour ainsi dire, d'avance et en son lieu et place le Credo et l'ensemble de la confession de foi chrétienne. Nous pourrions continuer l'énumération des divers points de similitude entre les deux textes, des similitudes qui vont jusqu'aux moindres détails. Aussi aucun doute ne devrait-il subsister quant au fait que cette partie de l'épopée dépend directement et essentiellement de la seconde partie du *Rituel d'abjuration.* L'auteur de l'épopée utilise ce texte librement, en le modélant selon les besoins et les exigences propres du genre littéraire qu'il rédige, mais sans jamais s'éloigner ni du contenu ni même du vocabulaire du texte liturgique.

IV. Quelques conclusions provisoires

Au terme de notre étude, les constatations suivantes semblent s'imposer d'emblée:

Les vers qui relatent la conversion de la mère du jeune émir et de toute sa famille ne semblent investis d'aucune fonction littéraire à l'intérieur de l'épopée puisque cet événement, pour important qu'il soit par lui-même, fonctionne comme un fait isolé par rapport à l'ensemble du récit qui est consacré à la célébration de la personnalité et des exploits du héros principal, Basile Digénis Akritas.

Or, une étude attentive de ce texte montre que les séquences qui le composent sont construites sur le modèle des textes de polémique et d'apologétique islamo-chrétiens. Plus précisément, cette unité de l'épopée appartient à ce groupe de textes apologétiques grecs dont le but principal était non point de réfuter la religion musulmane mais de réconforter les chrétiens dans leur foi

ébranlée par les succès militaires des musulmans. C'est en cela que réside toute l'importance et toute la signification de la conversion de cette famille musulmane noble, puissante et glorieuse, en dehors même du fait que l'événement peut refléter et décrire une réalité historique bien concrète.

Le fait même qu'un poème épique, le poème épique le plus important de la littérature médiévale grecque, ait pu contenir un texte d'apologétique chrétienne, ce fait constitue déjà un phénomène littéraire fort intéressant à étudier. Comment un texte construit suivant les règles du genre auquel il appartient, la littérature de polémique et d'apologétique, a-t-il pu être intégré et fonctionner de la manière la plus parfaite dans un autre genre littéraire, celui de la poésie épique? L'étude de l'épopée de *Dhū-l-Himma* et du conte d'*Omar al-Nou'mane* nous permet de constater que le même phénomène se produit dans la littérature arabe également. Même si les problèmes d'intégration et de fonctionnement ne se posent pas de la même manière dans les trois oeuvres littéraires précitées, seule une étude comparative nous aiderait à mieux saisir ce phénomène. Car il s'agit avant tout d'un phénomène qui relève du domaine de la création littéraire, même si ses dimensions d'ordre théologique et ethnique ne sont pas à écarter.

Pour construire son propre texte de polémique contre l'islam, l'auteur s'est servi de matériaux qu'il est allé chercher dans la production littéraire grecque, et peut-être aussi arabe, de son époque, selon les besoins et les exigences de chacune des séquences qu'il composait.

Ainsi, par exemple, ses trois premiers arguments en faveur de la religion musulmane, les arguments qui ont un caractère communautaire et ethnique, l'auteur de l'épopée avait pu les lire dans n'importe quel écrit de polémique et d'apologétique islamo-chrétienne. Il aurait même pu les entendre de vive voix, car il s'agissait d'arguments fort répandus et très fréquemment utilisés dans les disputes théologiques de l'époque. Mais pour la construction du troisième argument, celui qui a trait aux exploits militaires des ancêtres immédiats du jeune émir, l'auteur est allé chercher son matériel dans la littérature arabe épique, probablement dans ce que les spécialistes ont souvent appelé la *Geste d'Omar* ou de *Malaṭya*. Quant aux vers consacrés au martyre du père du jeune émir, même si cet événement était connu de la littérature arabe, écrite ou orale, il semble que pour leur rédaction l'auteur s'est inspiré avant tout de la *Passion des quarante deux martyrs d'Amorium*, écrite par Evode avant 883. En effet, ces vers semblent vouloir imprimer sur le personnage de l'émir arabe les traits caractéristiques du patrice Constantin, le chef des 42 martyrs.

Les trois autres arguments en faveur de la religion musulmane sont plus théologiques, car ils tendent à démontrer la supériorité de l'islam sur le chris-

tianisme en prenant appui sur l'accomplissement des miracles. Nous n'avons pu trouver nulle part ailleurs, dans la littérature de polémique islamo-chrétienne, la mention des animaux vivant en paix autour du tombeau du Prophète. Par contre, les deux autres arguments, celui de la lumière et celui du mandil, on peut les lire dans deux écrits grecs de polémique anti-islamique, la *Lettre à l'émir de Damas,* attribuée à Aréthas de Césarée, et la *Réfutation de l'Agarin,* attribuée à Barthélemy d'Edesse.

Les trois aspects que revêt la défense de la foi chrétienne constituent les trois thèmes principaux sur lesquels est centrée toute la littérature byzantine de polémique et d'apologétique à l'adresse de l'islam. Cependant, une étude attentive de certains vers de l'épopée nous permettent d'aboutir à la quasi certitude que ces vers sont inspirés de la *Lettre à l'émir de Damas* et de la *Réfutation de l'Agarin*. Par exemple, le mépris que le jeune émir exprime à l'égard de la religion de ses ancêtres est l'attitude même que l'auteur de la *Réfutation* affiche envers l'islam. D'autre part, on peut trouver dans la *Lettre* et, surtout, dans la *Réfutation* toutes les expressions et tous les qualificatifs désobligeants par lesquels la religion musulmane est caractérisée à travers les propos du jeune émir. Et on constate la même interférence et la même interdépendance en ce qui concerne les développements relatifs au culte et à la théologie. Aussi avons-nous abouti à la conclusion que pour construire cette seconde unité thématique, la défense de la religion chrétienne, l'auteur de l'épopée s'était appuyé sur ces deux écrits populaires de polémique anti-islamique grecque et notamment sur le texte attribué à Barthélemy d'Edesse, sur la toute première version de celui-ci.

Par contre, pour la construction de la troisième unité thématique, la confession de foi et le baptême, l'épopée de Digénis Akritas dépend directement et exclusivement d'un texte grec liturgique, le *Rituel d'abjuration de la foi musulmane,* plus précisément de la seconde partie de celui-ci. Le Credo, le récit biblique du Jugement dernier et toutes les autres séquences bibliques et liturgiques versifiées sont inspirées du *Rituel* ou bien ils sont en relation directe et immédiate avec ce texte. L'interdépendance des deux écrits va même jusqu'à la description de l'acte rituel du baptême tel que nous pouvons le reconstituer à partir des allusions qu'y fait l'auteur de l'épopée.

Aussi les deux conclusions suivantes peuvent être formulées sans hésitation aucune:

a) L'auteur du texte de Digénis Akritas que nous étudions connaissait bien la littérature de polémique et d'apologétique islamo-chrétienne et notamment la littérature populaire. C'est ce caractère populaire de son argumentation qui contribue à ce que son propre texte de polémique anti-islamique

s'intègre dans l'ensemble du poème et y fonctionne de manière à ne pas gêner le caractère éminemment littéraire et épique de son oeuvre. Nous retrouvons ce même procédé et ces mêmes qualités dans le conte d'*Omar al-Nou'mane.*

b) Pour construire son propre texte de polémique anti-islamique, l'auteur a recours à certains écrits bien précis. Nous laissons de côté la littérature anti-chrétienne et la poésie épique arabes dont semblent dépendre les trois premiers arguments de la défense de la religion musulmane. Pour le reste de son argumentation, nous pouvons affirmer que notre auteur s'appuie en premier lieu sur la *Lettre à l'émir de Damas* et davantage encore sur la *Réfutation de l'Agarin.* Quant à la troisième unité de son texte qui a un caractère liturgique, elle dépend directement et exclusivement du *Rituel d'abjuration de la foi musulmane.*

Or ces trois textes sont ceux qui, de toute la littérature anti-islamique byzantine, posent le plus grand nombre de problèmes quant à leur auteur, à la date et au lieu de leur rédaction. Les données historiques consignées dans la *Lettre à l'émir de Damas* fournissent la preuve incontestable que ce texte, même s'il n'a pas été écrit par Aréthas de Césarée (m. 931), fut rédigé dans les premières décennies du Xe siècle. Les problèmes posés par la *Réfuation de l'Agarin* sont beaucoup plus compliqués. Mais tout le monde s'accorde à reconnaître que, sous sa forme actuelle, ce texte est le produit de la compilation d'au moins trois versions succesives et superposées, chronologiquement assez éloignées les unes des autres. En attendant l'édition de la version que nous pourrions considérer comme étant la version originelle, nous pouvons affirmer que l'auteur de l'épopée avait puisé ses matériaux dans cette première version. Celle-ci est donc antérieure à la version de Grotta-Ferrata de l'épopée. Quant au *Rituel d'abjuration,* la nature même de son contenu nous permet de soutenir qu'il fut rédigé dans les régions des frontières arabo-byzantines de Syrie, à une époque qui doit coincider avec les victoires des Byzantins sur les Arabes et la reconquête de ces régions dans la première moitié du Xe siècle. Il répondait à un besoin évident et pressent: l'entrée dans l'Eglise de nombreux musulmans qui, volontairement ou non, exprimaient le désir d'abjurer la foi du Prophète. C'est dans ces régions et à cette époque, pour répondre à une situation politique et religieuse bien concrète, que le *Rituel* fut rédigé et utilisé par l'Eglise locale comme un texte liturgique, bien avant qu'il ne soit devenu le texte liturgique officiel pour l'ensemble de l'Eglise orthodoxe. Le fait que l'auteur de Digénis Akritas l'utilise pour la construction d'une partie de son texte, la partie liturgique précisément, ce fait fournit une preuve supplémentaire solide au sujet de la date et du lieu de rédaction du *Rituel.*

Mais que pourrait-on conclure à la suite de ces dernières constatations? Tout d'abord, on pourrait soutenir que les trois textes anti-islamiques, la *Lettre,* la *Réfutation* et le *Rituel,* furent rédigés avant la version de Grotta-Ferrata de l'épopée, dans la première moitié du Xe siècle, et sur les marges asiatiques des deux empires. Ensuite, les vers relatifs au mandil d'Edesse ne pouvant être, logiquement, composés à une date bien postérieure à l'année 944, on pourrait peut-être admettre que la version de Grotta-Ferrata fut rédigée vers le milieu du Xe siècle. Une telle conclusion va certes à l'encontre de l'opinion généralement admise aujourd'hui quant à la date de rédaction des premières versions de l'épopée. Dès lors, l'hypothèse suivante pourrait être formulée: le récit de conversion que nous venons d'étudier est un texte de polémique anti-islamique qui fut rédigé au milieu du Xe siècle dans un but bien précis, démontrer la supériorité du christianisme sur l'islam et reconforter les chrétiens dans leur foi; bien plus tard l'auteur de la version de Grotta-Ferrata aurait pris ce texte et l'aurait intégré dans le texte de l'épopée qu'il rédigeait.

Cette hypothèse pose plus de questions qu'elle n'apporte de réponses. Cependant notre but n'était pas de fournir des réponses, notamment des réponses définitives, à des questions tant de fois débattues depuis maintenant deux siècles. Notre intention était d'étudier une unité bien précise de l'épopée à la lumière de la littérature de polémique et d'apologetique islamo-chrétienne, ce qui n'a jamais été tenté jusqu'à présent. Aussi espérons-nous que cette nouvelle approche de l'épopée de Digénis Akritas ouvrira la voie à des recherches nouvelles et fructueuses.

Université de Strasbourg

Ιωάννη Μ. Κονιδάρη

Η ΘΕΣΗ ΤΗΣ ΧΗΡΑΣ ΣΤΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΚΟΙΝΩΝΙΑ*

ΑΠΟ ΤΟΥΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΣΤΟΥΣ ΚΑΝΟΝΟΛΟΓΟΥΣ ΤΟΥ 12ου ΑΙΩΝΑ

Στα πλαίσια του γενικού θέματος του Συμποσίου «οι βυζαντινοί συγγραφείς κανονικού δικαίου και η κοινωνία» επέλεξα να μιλήσω σήμερα για τη θέση της χήρας στη βυζαντινή κοινωνία.

Όπως είναι ευνόητο, η σύντομη αυτή παρουσίαση δεν φιλοδοξεί να καλύψει το όλο θέμα και κυρίως δεν είναι πρόθεσή μου να το εξαντλήσω από νομική και κοινωνικοοικονομική άποψη, πλευρές για τις οποίες άλλωστε, στα πλαίσια ευρύτερων εργασιών, υπάρχουν οι εξαιρετικές συμβολές της *Joëlle Beaucamp*[1] και της *Αγγελικής Λαΐου*[2].

Το αντικείμενο της έρευνας και της σημερινής ανακοινώσεως, όπως προκύπτει και από τον εξηγητικό υπότιτλο του θέματος, είναι πολύ περιορισμένο. Η έρευνα εντοπίζεται στις κανονικές μόνο πηγές και παρακολουθεί την εξέλιξη της θέσεως της χήρας μέσα από τα κείμενα αυτά. Επικεντρώνει δηλ. το ενδιαφέρον της στο είδωλο που δίνει το καθρέφτισμα της χήρας στα κείμενα κυρίως των τριών μεγάλων ερμηνευτών του 12ου αιώνα[3], του Ιωάννη Ζωναρά, του Θεόδωρου Βαλσαμώνος και του Ιωάννη Αριστηνού, και από αυτούς ανάγεται προς τις πηγές τους μέχρι και τους αποστολικούς χρόνους.

* Κείμενο εισηγήσεώς μου στο Συμπόσιο «Το Βυζάντιο κατά το 12ο αιώνα» (Αθήνα, 19-21 Οκτωβρίου 1990)· προστέθηκαν οι απαραίτητες, κυρίως για την τεκμηρίωση των απόψεων, υποσημειώσεις.

1. "La situation juridique de la femme à Byzance", *Cahiers de civilisation médiévale* 20 (1977) 145-176.

2. "The Role of Women in Byzantine Society", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* τ. 31/1 (1981) σ. 233-260· "Observations on the Life and Ideology of Byzantine Women", *Byzantinische Forschungen* τ. 9 (1985) σ. 59-102· λήμμα: *Frau (D. Byzantinisches Reich)*, Lexikon des Mittelalters, IV (München-Zürich, 1989) στ. 867-870.

3. Χρησιμοποιήθηκε η έκδοση Γ. Α. Ράλλη και Μ. Ποτλή, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων...*, Αθήνησι 1852-1859 [ανατ.1966] (στη συνέχεια: *Σύνταγμα*). — Για τα κείμενα των κανόνων χρησιμοποιήθηκε η έκδοση P. — P. Joannou, *Discipline générale antique* (= Pontificia Commissione per la redazione del codice di diritto canonico orientale. Fonti, fasc. IX), Grottaferrata (Roma) 1962-1964.

Είναι κατά συνέπεια και χρονικά περιορισμένη η αναζήτηση αυτή, αφού δεν προχωρεί πέρα από το 12ο αιώνα, καθοριστικό ούτως ή άλλως για το συμπόσιο, παρά το γεγονός ότι ενδείξεις οδηγούν στην πιθανολόγηση πως κάτι άλλαξε και στο υπό εξέταση θέμα τόσο στο δυτικό όσο και στο ανατολικό κανονικό δίκαιο στους μετέπειτα αιώνες[4].

Η χήρα, η γυναίκα δηλ. της οποίας έχει πεθάνει ο νόμιμος σύζυγος, δεν απασχολεί τα κείμενα που μας ενδιαφέρουν μόνον κατά μία αναφορά. Άλλοτε τα ενδιαφέρει ως πρόσωπο που χρειάζεται τη στοργή και τη βοήθεια της Εκκλησίας, αλλού τα απασχολεί ως μέλος του τάγματος των χηρών, άλλοτε τα προβληματίζει σε σχέση με τη δυνατότητα και σκοπιμότητα ενός νέου γάμου της, αλλού συμπληρώνει μαζί με άλλες ομάδες μία κατάσταση «άτιμων» προσώπων. Έτσι ή αλλιώς, πάντως, ένα ποσοστό κοινωνικής απαξίας είναι πάντοτε συνδεδεμένο με την έννοια και την παρουσία της χήρας.

Αν θελήσουμε να κατατάξουμε τις πληροφορίες που προσφέρουν οι πηγές σε κάποια σειρά και μάλιστα χρονολογική, θεωρώ πως θα πρέπει πρώτα πρώτα να γίνει λόγος για το «τάγμα των χηρών». Έτσι οδηγούμαστε στη διάσταση του θέματος: χήρα = άτομο άξιο προστασίας και φροντίδας για την Εκκλησία.

Το τάγμα των «χηρών», μαζί με εκείνο των «παρθένων», φαίνεται να απαντά πολύ ενωρίς. Ήδη ο Παύλος στην πρώτη επιστολή του προς Τιμόθεο γράφει: «*Χήρα καταλεγέσθω μὴ ἔλαττον ἐτῶν ἑξήκοντα γεγονυῖα, ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή, ἐν ἔργοις καλοῖς μαρτυρουμένη, εἰ ἐτεκνοτρόφησεν, εἰ ἐξενοδόχησεν, εἰ ἁγίων πόδας ἔνιψεν, εἰ θλιβομένοις ἐπήρκεσεν, εἰ παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ ἐπηκολούθησεν*»[5].

Υπό όρους, λοιπόν, προβλέπεται η εισδοχή χήρας στο τάγμα αυτό. Η βασικότερη προϋπόθεση είναι η ηλικία· θα πρέπει η χήρα να έχει περάσει τα 60 και μάλιστα να έχει συνάψει ένα μόνο γάμο. «*Αἱ δὲ ἀληθιναὶ χῆραι*» αναφέρεται στις Διαταγές των Αποστόλων, είναι «*αἱ μόνανδροι ὑπάρξασαι*»[6].

Στους σχολιαστές του 12ου αιώνα συζητείται κυρίως το ζήτημα γιατί αυτή η σημαντική διαφορά ηλικίας για την ένταξη της χήρας σε σύγκριση

4. Βλ. εκτός από τις εργασίες που αναφέρθηκαν πιο πάνω J. Grosdidier de Matons, "La femme dans l' empire byzantine", *Histoire mondiale de la femme*, III (1967) σ.11-43· Judith Herrin, "In Search of Byzantine Women: Three Avenues of Approach", στο έργο των A.Cameron - A.Kuhrt, *Images of Women in Antiquity*, London & Canberra 1983, σ.167-185 και ειδικώς για τη Δύση Claudia Opitz, *Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts*, Weinheim und Basel ^{2}1987, ιδίως σ. 213-233, 286-293.

5. Παύλου, προς Τιμόθεο Α΄ 5.9-10.

6. Διαταγαί των Αγίων Αποστόλων διά Κλήμεντος, βιβλ. Γ΄ 3.1 έκδ. M. Metzger, *Les Constitutions Apostoliques*, τ. II (= Sources Chrétiennes, 329), Paris 1986, σ. 124.

με την ένταξη διακόνισσας, που είναι δυνατή ήδη με τη συμπλήρωση των 40 ετών[7].

Η άποψη που διατυπώνεται είναι και ενδιαφέρουσα και προ πάντων ικανώς ρεαλιστική. Γράφει ο Ζωναράς: «*Ἡ γοῦν ἑαυτὴν μέχρι τοῦ τεσσαρακοστοῦ χρόνου ἐν ἁγνείᾳ τηρήσασα, καὶ ἀπείρατος μείνασα τῆς ἐκ συναφείας ἀνδρώας ἡδονῆς, καὶ τὸ τῆς διακόνου χάρισμα δεξαμένη οὐ ῥᾴον πιστεύεται ἀποκλῖναι εἰς γάμον, καὶ εἰς ἐπιθυμίαν μίξεως ἐλθεῖν, ἧς οὔπω πεπείραται. Ἡ δὲ χήρα, εὐνῆς ἀνδρώας καταπολαύσασα, καὶ γευσαμένη τῆς ἐξ ἀνδρώας μίξεως ἡδονῆς, μᾶλλον ἂν εἴη πρὸς τὸ πάθος ἐπικλινής*»[8]. Στην ηλικία αντίθετα μετά τα 60 κρίνεται ότι «*ἀπομαραίνεται ἡ φλὸξ τῆς ἐπιθυμίας*»[9]. Γι' αυτό άλλωστε και υποστηρίζεται ότι, αν παρά ταύτα καταριθμηθεί στο «χηρικό» τάγμα χήρα νεότερη των 60 ετών, «*ἡμέτερον τὸ ἔγκλημα, οὐ τοῦ γυναίου*»[10].

Αυτές οι χήρες που προσέρχονται στην Εκκλησία και εντάσσονται σε αυτήν, «*αἱ ἀπρονόητοι καὶ βοηθείας δεόμεναι*»[11], δεν ανήκουν κατά πάσα πιθανότητα και κατά κανόνα στην ανώτερη τάξη.

Η Εκκλησία αναλαμβάνει τη φροντίδα τους, καλύπτει τα έξοδά τους, ζουν και τρέφονται από τα «σιτηρέσια»[12] της Εκκλησίας.

Από την άλλη πλευρά έχουν και υποχρεώσεις προς την Εκκλησία, έναντι αυτής της «αναπαύσεως»[13] που τους παρέχεται. Η ζωή τους ολόκληρη πρέπει να είναι αφιερωμένη σε αυτήν με προσευχές και δεήσεις, νύκτα και ημέρα, «*ὑπὲρ τῶν διδόντων καὶ ὑπὲρ ὅλης τῆς Ἐκκλησίας*»[14]. Και σε αντιστοιχία με την επαγγελία της «παρθενίας» αναλαμβάνουν και οι χήρες την υποχρέωση, την επαγγελία της «σωφροσύνης»[15].

Στην περίπτωση που χήρα μετά την αφιέρωσή της στην Εκκλησία, υπαναχωρήσει από την επαγγελία της σωφροσύνης και συνάψει νέο γάμο, τα κανονικά κείμενα είναι ιδιαίτερα αυστηρά. Όχι μόνο παύει να απολαμβάνει την πρόνοια της Εκκλησίας, αλλά και της επιβάλλεται το επιτίμιο της ακοινωνησίας μέχρις ότου αποστεί του «*πάθους τῆς ἀκαθαρσίας*»,

7. Καν. 15 Δ΄ Οικουμενικής· πρβλ. και καν. 40 Πενθέκτης.

8. Ζωναράς, ερμην. στον καν. 15 Δ΄ Οικουμενικής: *Σύνταγμα*, τ. 2 σ. 255/15-17.

9. Κατά την έκφραση του Ματθαίου Βλάσταρη, Σύνταγμα κατά στοιχείον Γ 11: *Σύνταγμα* τ. 6, σ. 171/15-16.

10. Καν. 24 Μ. Βασιλείου. Βλ. και Ζωναρά, ερμην. στον καν. 15 Δ΄ Οικουμενικής: *Σύνταγμα* τ. 2, σ. 255/30.

11. Βλ. καν. 3 Δ΄ Οικουμενικής. Πρβλ. και καν. 7,8 και 21 συνόδου Σαρδικής.

12. Κατά την έκφραση του Πηδαλίου [Αγαπίου Ιερομονάχου και Νικοδήμου μοναχού, Αθήναι ^{9}1982], ερμην. στον καν. 11 Θεοφίλου Αλεξανδρείας, σ. 684.

13. Καν. 11 Θεοφίλου Αλεξανδρείας.

14. Διαταγαί των Αγίων Αποστόλων βιβλ. Γ΄ 5.2 : εκδ. Metzger, τ. II, σ. 128.

15. Ζωναράς και Βαλσαμών, ερμην. στον καν. 18 Μ. Βασιλείου: *Σύνταγμα* τ. 4, σ. 142-143.

δηλ. κατὰ την εξήγηση των ερμηνευτών «*τῆς ἐν γήρᾳ μίξεως*»[16].

Όπως ακριβώς με τις «παρθένες», έτσι και με τις χήρες που είναι ενταγμένες στην Εκκλησία και διατρέφονται από αυτήν δεν επιτρέπεται η ελεύθερη πρόσβαση προς αυτές κληρικών και εγκρατευομένων, δηλ. μοναχών, κατὰ τη σύμφωνη άποψη των τριών ερμηνευτών του 12ου αιώνα[17], παρὰ μόνο «*κατ' ἐπιτροπήν*» ή συναίνεση του επισκόπου και πάλιν όχι κατὰ μόνας, αλλὰ μαζί με άλλους κληρικούς ή με άλλα πρόσωπα, «*ἐντίμους χριστιανούς*»[18].

Γιατί άραγε στο «χηρικό τάγμα», όπως αποκαλείται στις πηγές[19], δεν προβλέπεται η ένταξη και ανδρών-χήρων; Το εύλογο αυτό ερώτημα φαίνεται να απασχόλησε μόνο τον Βαλσαμώνα[20], ο οποίος και δίνει μία από πολλές απόψεις ενδιαφέρουσα απάντηση:

Η φροντίδα των Πατέρων της Εκκλησίας για τις χήρες- γυναίκες είναι πράγματι μεγαλύτερη, αλλὰ και δικαιολογημένα μεγαλύτερη. Και τούτο διότι οι γυναίκες, επειδή δεν έχουν τρόπους να αντιμετωπίσουν τα έξοδα της ζωής, ίσως από την ανάγκη αυτή οδηγηθούν σε νέο, δεύτερο γάμο, γάμο «*ἐξ ανάγκης*»[21]. Βοηθεί, λοιπόν, η Εκκλησία τη χήρα γυναίκα να μην έλθει σε δεύτερο γάμο «*προφάσει πενίας*»[22]. Αντιθέτως, οι άνδρες «*πολυτρόπως τὰ πρὸς ζωάρκειαν πορίζόμενοι*»[23] δεν έχουν λόγο, στην περίπτωση χηρείας τους, να συνάψουν δεύτερο γάμο εξ ανάγκης και ως εκ τούτου η Εκκλησία δεν πρόβλεψε τη δυνατότητα να τους αναλαμβάνει και να τους διατρέφει.

Τι έγινε αυτό το τάγμα των χηρών; Φυσικὰ στην εποχή του 12ου αιώνα δεν υπάρχει, όπως εμμέσως προκύπτει από τη χρησιμοποίηση παρελθόντος χρόνου σε ορισμένα από τα ερμηνευτικὰ σημειώματα και όπως ακόμη καλύτερα φαίνεται στο Βλάσταρη[24]. Φαίνεται πως και αυτό είχε τύχη ανάλογη με εκείνο των διακονισσών[25] και δεν αποκλείεται να απορροφήθη-

16. Βλ. καν. 24 Μ. Βασιλείου και την ερμην. ιδίως του Ζωναρὰ: *Σύνταγμα* τ. 4, σ. 155/25-29.

17. Ερμην. Ζωναρὰ, Βαλσαμώνος και Αριστηνού στον καν. 38 Καρθαγένης: *Σύνταγμα* τ. 3, σ. 402-403.

18. Καν. 38 Καρθαγένης.

19. Διαταγαί των Αγίων Αποστόλων βιβλ. Γ' 1.2: εκδ. Metzger τ. II, σ. 120.

20. Ερμηνεία στον καν. 24 Μ. Βασιλείου: *Σύνταγμα* τ. 3, σ. 157.

21. Ibidem σ.157/7.

22. Ibidem σ. 157/9.

23. Ibidem σ. 157/9-10.

24. Ματθαίου Βλάσταρη, Σύνταγμα κατὰ στοιχείον Γ 11: *Σύνταγμα*, τ. 6, σ. 171 ιδίως στίχ. 15 επ.

25. Βλ. για τις διακόνισσες, το λειτούργημα των οποίων φαίνεται να εξακολουθεί να υπάρχει και στον 7ο αιώνα, J. Konidaris, "Die Novellen des Kaisers Herakleios", Fontes Minores V (= *Forschungen zur byzantinischen Rechtsgeschichte*, 8), Frankfurt/M 1982, σ.97 = του ι-

κε από το μοναχικό τάγμα[26].

Τι γίνεται όμως με τις νεότερες χήρες, δηλ. αυτές που ήταν κάτω των 60 ετών και οι οποίες κατά πάσα πιθανότητα θα πρέπει να ήταν περισσότερες, ιδίως μάλιστα αν λάβει κανείς υπόψη και τα δημογραφικά και πληθυσμιακά δεδομένα. Η εικόνα που παρουσιάζεται για αυτές στις πηγές δεν είναι η καλύτερη: «*Νεωτέρας δὲ χήρας παραιτοῦ*», γράφει ο Παύλος· «*ὅταν γὰρ καταστρηνιάσωσιν τοῦ Χριστοῦ, γαμεῖν θέλουσιν ἔχουσαι κρῖμα ὅτι τὴν πρώτην πίστιν ἠθέτησαν· ἅμα δὲ καὶ ἀργαὶ μανθάνουσιν περιερχόμεναι τὰς οἰκίας, οὐ μόνον δὲ ἀργαί, ἀλλὰ καὶ φλύαροι καὶ περίεργοι, λαλοῦσαι τὰ μὴ δέοντα*»[27].

Οι κανόνες της Εκκλησίας και κατ' επέκταση οι συγγραφείς κανονικού δικαίου δεν βλέπουν στην περίπτωση αυτή παρά μία λύση, το νέο, δεύτερο γάμο, ως «αναγκαίο κακό». Ήδη και πάλι στον Παύλο ανάγεται η βασική γραμμή: «*Γυνὴ δέδεται ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ ὁ ἀνὴρ αὐτῆς· ἐὰν δὲ κοιμηθῇ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστίν ᾧ θέλει γαμηθῆναι, μόνον ἐν κυρίῳ*»[28]. Και αλλού: «... *ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός. Ἄρα οὖν ζῶντος τοῦ ἀνδρὸς μοιχαλὶς χρηματίσει ἐάν γένηται ἀνδρὶ ἑτέρῳ· ἐὰν δὲ ἀποθάνῃ ὁ ἀνήρ, ἐλευθέρα ἐστίν ἀπό τοῦ νόμου, τοῦ μὴ εἶναι αὐτὴν μοιχαλίδα γενομένην ἀνδρὶ ἑτέρῳ*»[29]. Την ίδια αρχή καθιερώνει και ο Μ. Βασίλειος στους κανόνες του[30]. Έτσι δίνει την ευκαιρία στο Βαλσαμώνα να ερμηνεύσει τη ρήση του αποστολικού χωρίου «*ἐλευθέρα ἐστὶν ᾧ θέλει γαμηθῆναι ἐν κυρίῳ*». Τι σημαίνει «*ἐν κυρίῳ*»; Κατά τον ερμηνευτή[31] σημαίνει ότι η χήρα δεν μπορεί να παντρευτεί ούτε οποιονδήποτε ούτε με όποιο τρόπο τύχει. Θα πρέπει ο γάμος να γίνει «*κατὰ κανόνας καὶ νόμους*»[32] και ιδίως θα πρέπει να αποκλειστούν οι αιρετικοί, μπορεί δηλ. να ξαναπαντρευτεί μόνο με ορθόδοξο[33].

Στο σημείο αυτό αξίζει να διερωτηθεί κανείς, αν ο Βαλσαμών αναφε-

διου, *Ζητήματα βυζαντινού και εκκλησιαστικού δικαίου*, Ι, Αθήνα 1990, σ. 149, με περαιτέρω παραπομπές. —Πρβλ. και Βαλσαμώνα, ερμην. στον καν. 15 Δ' Οικουμενικής: «*διακόνισσα γὰρ σήμερον οὐ χειροτονεῖται, κἂν καταχρηστικῶς τινὲς τῶν ἀσκητριῶν διακόνισσαι λέγονται*» (*Σύνταγμα*, τ. 2, σ. 255/31-33).

26. Εδώ πρέπει να τεθεί πάντως το ερώτημα, μήπως αυτή η ηλικία των 60 ετών ήταν μια ηλικία για την εποχή εκείνη και τις συνθήκες ζωής σχεδόν απαγορευτική για να μπορέσει να λειτουργήσει με κάποιο αριθμό μελών το τάγμα των χηρών;

27. Παύλου, προς Τιμόθεο Α' 5.11-13. Βλ. και καν. 18 Μ. Βασιλείου.

28. Παύλου, προς Κορινθίους Α' 7.39.

29. Παύλου, προς Ρωμαίους 7.2-3.

30. Καν. 41 Μ. Βασιλείου.

31. Ερμηνεία στον καν. 41 Μ. Βασιλείου: *Σύνταγμα* τ. 4, σ. 188-189.

32. Ibidem σ.188/30.

33. Ibidem σ.189/14-16: «*ἐν Κυρίῳ γὰρ συναλλάττει γάμον ἡ μετὰ ὀρθοδόξου, οὐ μὴν μετὰ αἱρετικοῦ συναφθεῖσα*».

ρόμενος στους νόμους και τους κανόνες εννοεί συνειδητά ως ισχυρά όσα οι πολιτικοί νόμοι ορίζουν, λ.χ. για τον πένθιμο ενιαυτό ως αναβλητικό κώλυμα γάμου της χήρας, ή αν πρόκειται για μια γενικόλογη αναφορά χωρίς ουσιαστικό περιεχόμενο.

Μία *sui generis* περίπτωση δεύτερου γάμου χήρας αναφέρει ο Μ. Βασίλειος[34]. Δούλη, που χήρευσε, δεν θεωρείται ότι διέπραξε αξιόποινο αδίκημα, αν επέλεξε να έλθει σε δεύτερο γάμο «*ἐν σχήματι ἁρπαγῆς*». Αυτή τη σκηνοθετημένη, την εικονική αρπαγή, επιχειρούν να ερμηνεύσουν στο 12ο αιώνα, καθένας με τον τρόπο του οι τρεις διαπρεπείς ερμηνευτές.

Ο Ζωναράς και ο λιγόλογος Αριστηνός επαναλαμβάνουν το επιχείρημα του Μ. Βασιλείου, ότι δηλ. «*κρίνομεν οὐ τὴν ὑπόκρισιν, ἀλλά τὴν προαίρεσιν*»· η χήρα δεν δέχθηκε την αρπαγή για να απολαύσει μιας πορνικής απλώς μίξεως με τον άνδρα, αλλά για να συνάψει μαζί του γάμο. Τούτο ασφαλώς δεν την απαλάσσει από το επιτίμιο της δευτερογαμίας. Αλλά βέβαια προϋποτίθεται ότι ο «δεσπότης» της δούλης ενέκρινε το γάμο αυτόν, αλλιώς έχουμε πορνεία, αφού πρόκειται γάμος χωρίς την άδεια του δεσπότη, του κυρίου της δούλης, σύμφωνα και με τον κανόνα 40 του Μ. Βασιλείου[35].

Ο Βαλσαμών[36], δεξιότερος εν προκειμένω, διαφωνεί πρώτα πρώτα με τη νομική αυτή θεώρηση περί «επινεύσεως» του κυρίου της δούλης για το έγκυρο του δεύτερου γάμου. Αυτή η χήρα, κατά το Βαλσαμώνα, δεν μπορεί να είναι δούλη, διότι αφού συνήψε ήδη πρώτο γάμο με ελεύθερο και ο γάμος κυρώθηκε με τη συναίνεση του «δεσπότου» της δούλης δεν είναι πλέον κατά το χρόνο της σκηνοθετημένης αρπαγής δούλη. Η αρπαγή κατά την άποψή του δεν τιμωρείται στην περίπτωση αυτή, διότι δεν υπήρξε «*πρᾶξις συγκροτοῦσα τὴν ἁρπαγήν*», δεν πληρούται, θα λέγαμε σήμερα, η αντικειμενική υπόσταση του εγκλήματος και, κατά συνέπεια, δεν μπορεί να επιβληθεί το επιτίμιο επί «*ἁρπαζόντων καὶ πορνευόντων*».

Γιατί λοιπόν σχεδιάστηκε αυτή η αρπαγή; Ο Βαλσαμών, προσπαθώντας να ανεύρει τα παραγωγικά της βουλήσεως αίτια, υποθέτει ότι ίσως η χήρα ντρεπόταν «*συστελλομένη τοῦτο ποιῆσαι*» να έλθει σε δεύτερο γάμο για το τι θα πουν τα παιδιά της ή τι θα πουν οι συγγενείς της από τον πρώτο γάμο. Για το λόγο αυτό σκηνοθετεί την αρπαγή, ως πρόφαση για να συνάψει το δεύτερο γάμο. Μια εξήγηση που ακόμη και με τα σημερινά μέτρα εξακολουθεί να φαίνεται αληθοφανής.

34. Καν. 53 Μ. Βασιλείου.

35. Ζωναράς και Αριστηνός, ερμην. στον καν. 53 Μ. Βασιλείου: *Σύνταγμα* τ. 4, σ. 209/210, 211.

36. Ερμην. στον καν. 53 Μ. Βασιλείου: *Σύνταγμα*, τ. 4, σ. 210-211.

Στο νέο, δεύτερο γάμο μιας χήρας δεν υπάρχουν, όμως, περιορισμοί μόνο ως προς το ποια πρόσωπα μπορεί αυτή να παντρευτεί. Έχουμε, αντίστροφα, σειρά προσώπων που εμποδίζονται από την κανονική νομοθεσία να συνάψουν γάμο με χήρα. Και στο σημείο αυτό απτόμεθα του άλλου θέματος, για το οποίο έγινε λόγος εισαγωγικά, του ζητήματος των «*ἀτίμων*», όπως αποκαλούνται στις πηγές, προσώπων.

Πράγματι, η χήρα ήδη στους αποστολικούς κανόνες[37] εξομοιώνεται με μία σειρά άλλων προσώπων που «*διὰ τὸ φαῦλον τοῦ βίου*»[38] τους βρίσκονται στο περιθώριο της κοινωνίας, είναι στοιχεία περιθωριακά. Δίπλα στις χήρες αναφέρονται οι πόρνες[39], οι θεατρίνες, οι δούλες, οι διωγμένες από τους άνδρες τους γυναίκες[40]. Γάμος με κάποιο από τα πρόσωπα αυτά σημαίνει αμέσως και αυτομάτως κώλυμα να γίνει κανείς διάκονος, πρεσβύτερος ή επίσκοπος ή «*ὅλως* [εἶναι] *τοῦ καταλόγου τοῦ ἱερατικοῦ*»[41].

Έχει εύστοχα παρατηρηθεί ότι σχεδόν κάθε ερώτημα που μπορεί να τεθεί γύρω από τα θέματα του νομικού *status* των γυναικών, των οικονομικών τους δραστηριοτήτων και της ιδεολογίας τους δεν είναι δυνατό να απαντηθεί οριστικά[42]. Η παρατήρηση αυτή ακριβολογεί και στην περίπτωσή μας.

Η υπόθεσή μου όταν συνέλαβα το θέμα αυτής της εργασίας, να παρακολουθήσω δηλ. μία εξέλιξη της θέσεως της χήρας μέσα από τα κείμενα του κανονικού δικαίου και ιδιαίτερα τα ερμηνευτικά έργα του 12ου αιώνα, δεν φάνηκε να επαληθεύεται.

Αντίθετα, διαπιστώνεται μια αγκύλωση, θα έλεγα, της εκκλησιαστικής νομοθεσίας στο ζήτημα αυτό, αφού κατ' ουσία η θέση της χήρας έχει παραμείνει όπως τη διέγραψε ο Απόστολος Παύλος.

37. Καν. 18 Αποστόλων.

38. Έτσι Βαλσαμών, ερμην. στον καν. 18 Αποστόλων: *Σύνταγμα* τ. 2, σ. 26/3-4.

39. Βλ. πρόσφατα Stavroula Leontsini, *Die Prostitution im frühen Byzanz* (= Dissertationen der Universität Wien, 194), Wien 1989, ιδίως σ. 187.

40. Πρβλ. καν. 48 Μ. Βασιλείου.

41. Παραβιάσεις της αρχής αυτής και την κατ' οικονομία αντιμετώπισή τους μνημονεύει όμως ήδη ο καν. 3 της Πενθέκτης· πρβλ. και σχόλια Ζωναρά και Βαλσαμώνος σε αυτόν: *Σύνταγμα*, τ. 2, σ. 314-315. —Στο θέμα του κωλύματος αυτού αναφέρεται ο Βαλσαμών και στη μελέτη του «περὶ τοῦ εἰ χρὴ τὸν αὐτὸν καὶ ἕνα δυσὶ δισεξαδέλφαις συνάπτεσθαι» (*Σύνταγμα* τ. 4, σ. 556 επ., εδώ σ. 563/30-34), όπου προσθέτει: «*ἀλλ' οὐδὲ τὴν τοῦ τελευτήσαντος ἱερέως ὁμόζυγον, δευτερογαμῆσαι παραχωροῦσι*». Για το θέμα του δεύτερου γάμου της χήρας ιερέως βλ. Α.Π.Χριστοφιλοπούλου, «Βυζαντινόν και μεταβυζαντινόν δίκαιον εις τα διηγήματα του Αλεξάνδρου Παπαδιαμάντη», *Επετηρίς Εταιρείας Βυζαντινών Σπουδών* τ. 26 (1956) σ. 322 έπ. = του ίδιου, *Δίκαιον και Ιστορία*, Αθήναι 1973, σ. 164 επ., ιδίως σ. 169-170, όπου και για την παροιμία «για καλό και για κακό, θάψετέ τον λαϊκό». Πρβλ. και Αγνής Βασιλικοπούλου-Ιωαννίδου, «Ανέκδοτη γραφή του Αποκαύκου στον Επίσκοπο Κορώνης», *Πρακτικά Β' Διεθνούς Συνεδρίου Πελοποννησιακών Σπουδών*, τ. Β' (1981-1982) σ. 241 επ., ιδίως σ. 247.

42. Έτσι Laiou, Observations κ.λπ., ό.π. παραπ. (σημ. 2) σ. 59.

Η διαπίστωση αυτή, που παρά τον αρνητικό της χαρακτήρα, δεν παύει να είναι ένα όφελος, ούτε αναιρεί ούτε αντιφάσκει με τα συμπεράσματα άλλων μελετών που βλέπουν πολλές φορές μια θέση άλλη, μια διακεκριμένη θέση, ιδίως της χήρας-μητέρας στη βυζαντινή κοινωνία.

Είναι άλλωστε φυσικό η κανονική νομοθεσία να είναι ακόμη πιο συντηρητική και οι προσαρμογές της στη διαρκώς εξελισσόμενη κοινωνική πραγματικότητα ακόμη πιο αργές *και* από εκείνες της πολιτειακής νομοθεσίας.

Πανεπιστήμιο Αθηνών

Σπύρου Ν. Τρωιάνου

ΟΙ ΛΟΓΟΙ ΔΙΑΖΥΓΙΟΥ ΣΤΟ ΝΟΜΟΛΟΓΙΑΚΟ ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΑΠΟΚΑΥΚΟΥ*

Ο Ιωάννης Απόκαυκος[1] γεννήθηκε στη Ναύπακτο μεταξύ 1150 και 1160, μάλλον περί το 1155. Ύστερα από πολύ καλές -όπως φαίνεται τουλάχιστον από τα γραπτά του- εγκύκλιες σπουδές στην Κωνσταντινούπολη, εντάχθηκε γύρω στο 1187 στο προσωπικό της πατριαρχικής γραμματείας, όπου υπηρέτησε υπό τους πατριάρχες Νικήτα Β' Μουντάνη μέχρι και Ιωάννη Γ' Καματηρό έως τη χειροτονία του σε επίσκοπο και την ανάδειξή του σε μητροπολίτη της Ναυπάκτου[2], η οποία πρέπει να τοποθετηθεί γύρω στο 1200. Αυτή την ιδιότητα διατήρησε μέχρι το 1232, οπότε παραιτήθηκε εξαιτίας των πολιτικών εξελίξεων στην Ήπειρο, και ειδικότερα της ήττας του Θεοδώρου Αγγέλου στην Κλοκοτινίτσα. Δεν γνωρίζουμε το χρόνο του θανάτου του, αλλά δεν πρέπει να απέχει πολύ από την παραίτησή του (ίσως 1233).

Από τη θέση του μητροπολίτη της Ναυπάκτου αναμίχθηκε ο Απόκαυ-

* Το κείμενο αυτό αποτελεί ανακοίνωση που έγινε στο Α' Αρχαιολογικό και Ιστορικό Συνέδριο Αιτωλοακαρνανίας (Αγρίνιο, 21-23 Οκτωβρίου 1988).

1. Πληροφορίες γι' αυτόν βλ. στους M. Wellnhofer, *Johannes Apokaukos, Metropolit von Naupaktos in Aetolien (c. 1155-1233). Sein Leben und seine Stellung im Despotate von Epirus unter Michael Doukas und Theodoros Komnenos,* Freising 1913. -Π. Πολάκης, Ιωάννης Απόκαυκος, Μητροπολίτης Ναυπάκτου. Σελίδες εκ της ιστορίας του βυζαντινού Κράτους κατά τον ιγ' αιώνα, *Ν. Σιών* 18 (1923) 129-212, 321-336, 449-474, 514-527.- Ν. Τωμαδάκης, *Σύλλαβος βυζαντινών μελετών και κειμένων,* Αθήναι 1961, σ. 385-422, όπου επαναλαμβάνεται με μερικές συμπληρώσεις η παλαιότερη μελέτη του ιδιου. Οι λόγιοι του Δεσποτάτου της Ηπείρου, *Επ.Ετ.Βυζ.Σπ.* 27 (1957) 3-62. Πρόσθεσε και τη διατριβή του Κ.Λαμπρόπουλου, *Ιωάννης Απόκαυκος. Συμβολή στην έρευνα του βίου και του συγγραφικού έργου του.* [Ιστορικές μονογραφίες, 6.] Αθήνα 1988, που δεν λήφθηκε υπόψη στις παρακάτω παραπομπές, γιατί κυκλοφόρησε μετά τη σύνταξη της παρούσας ανακοίνωσης.

2. Για τη μητρόπολη της Ναυπάκτου και την αρκετά ταραχώδη της ιστορία βλ. H.G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. [*Handbuch d.Altertumswissenschaft,* XII.2.1.] München 1959, σ.181 (με βιβλιογρ.) και J.Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de L'Eglise byzantine,* Paris 1970, σ.468 και 504, όπου οι παραπομπές στο λήμμα «Ναύπακτος».

κος ενεργώς στα πολιτικά πράγματα της εποχής του και έπαιξε σημαντικό ρόλο στον ανταγωνισμό ανάμεσα στην αυτοκρατορία της Νικαίας και στο «Δεσποτάτο» της Ηπείρου, υποθάλποντας τις πολιτικές φιλοδοξίες των δεσποτών με απώτερο σκοπό να περιέλθει σ' αυτόν η δικαιοδοσία που το Πατριαρχείο ασκούσε στον ηπειρωτικό χώρο - ενέργειες που τελικά οδήγησαν σε σχίσμα του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως και της Εκκλησίας της Ηπείρου[3].

Στα έργα του Αποκαύκου που έχουν περισωθεί[4] περιλαμβάνεται και ένας αριθμός δικαστικών αποφάσεων, καρπός της δραστηριότητάς του στον τομέα της απονομής της δικαιοσύνης, που δεν ήταν καθόλου ευκαταφρόνητη, μια και τα εκκλησιαστικά δικαστήρια ασκούσαν την εποχή εκείνη εκτεταμένη δικαιοδοσία, κυρίως μεν στο χώρο του ιδιωτικού[5], αλλά και άλλων κλάδων του δικαίου, ακόμα και του ποινικού. Από τις 30 περίπου υπό στενή έννοια δικαστικές αποφάσεις που περιέχει το έργο του Αποκαύκου, ένδεκα χαρακτηρίζονται στην επικεφαλίδα τους ή στο κείμενό τους ως «διαζύγια». Οι λόγοι για τους οποίους αυτές ακριβώς οι αποφάσεις επιλέχθηκαν να παρουσιαστούν σε τούτη την ανακοίνωση είναι πολλοί. Κυριότεροι όμως είναι δύο: Πρώτον, ότι το πεδίο του οικογενειακού δικαίου -οι οικογενειακές δε σχέσεις καθίστανται αντικείμενο δικαστικής κρίσης σχεδόν μόνο στις δίκες διαζυγίου-, όπου συναντιούνται κοσμικό και εκκλησιαστικό δίκαιο, κρίνεται ιδιαίτερα κατάλληλο για την έρευνα της αλληλεπίδρασής τους κατά την απονομή της δικαιοσύνης. Δεύτερον, γιατί μέσα από τους λόγους διαζυγίου μπορεί να αντλήσει κανείς σημαντικά συμπεράσματα για την οργάνωση της οικογένειας και κατ' επέκταση της κοινωνίας στην ερευνώμενη περίοδο[6].

3. Βλ. για τις πολιτικές και εκκλησιαστικές σχέσεις στα χρόνια του Αποκαύκου D.M. Nicol, Ecclesiastical Relations between the Despotate of Epirus and the Kingdom of Nicaea in the Years 1215 to 1230, *Byzantion* 22 (1953) 207-228. — A.D. Karpozilos, *The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epirus (1217-1230).* [Βυζαντινά κείμενα και μελέται, 7.] Θεσσαλονίκη 1973.

4. Δυστυχώς δεν υπάρχει συγκεντρωτική έκδοση των έργων του Αποκαύκου. Τις πολλές επιμέρους εκδόσεις (μερικές από τις οποίες είναι δυσεύρετες) βλ. στον Τωμαδάκη, ό.π. Πρόσθεσε E. Bees-Seferli, Unedierte Schriftstücke aus der Kanzlei des Johannes Apokaukos des Metropoliten von Naupaktos (in Aetolien) από τα κατάλοιπα του N.A. Bees (Βέη), *Byz.-Neugr. Jbb.* 21 (1971-1976), Παράρτημα σ. 57-247. Νέα έκδοση των έργων του Αποκαύκου έχει εξαγγείλει ο Βασίλης Κατσαρός (Θεσσαλονίκη).

5. Βλ. Αν. Χριστοφιλοπούλου, Η δικαιοδοσία των εκκλησιαστικών δικαστηρίων επί ιδιωτικών διαφορών κατά την βυζαντινήν περίοδον, *Επ.Ετ.Βυζ.Σπ.* 18 (1948) 192-201 = του ίδιου, *Δίκαιον και Ιστορία*, Αθήναι 1973, σ.244-254.

6. Ερευνώντας αυτή την ειδικότερη πλευρά, στηρίχθηκαν κατά μεγάλο μέρος στο έργο του Αποκαύκου η Angeliki Laiou, Contribution à l'étude de l'institution familiale en Epire au XIIIème siècle, *Fontes Minores VI.* [Forschungen zur byzant. Rechtsgeschichte, 11.] (Frankfurt a.M. 1984) 275-323, και η Αντωνία Κιουσοπούλου, *Ο θεσμός της οικογένειας στην Ήπειρο κατα τον 13ο αιώνα*, Ρέθυμνο 1988.

Εκτός από τις καθαυτό δικαστικές αποφάσεις χρήσιμο είναι να ληφθούν υπόψη και ορισμένες δικαστικές γνωμοδοτήσεις, δηλαδή απαντήσεις σε ερωτήματα νομοκανονικού περιεχομένου, που διατύπωναν προς τον Απόκαυκο επίσκοποι της μητροπολιτικής περιφέρειάς του σε σχέση με εκκρεμείς ενώπιόν τους υποθέσεις διαζυγίου. Πέρα από τις γνωμοδοτήσεις αυτές, που ουσιαστικά ελάχιστα διαφέρουν από αποφάσεις, ενδιαφέροντα στοιχεία προκύπτουν ακόμα και από επιστολές του Αποκαύκου.

Σύμφωνα με τα παραπάνω θα αναλυθούν οι εξής αποφάσεις και γνωμοδοτήσεις:

I. Αποφάσεις.

1. S. Pétridès, Jean Apokaukos, lettres et autres documents inédits, Bulletin de l' Institut Archéologique Russe à Constantinople 14 (1909) 88 επ. (αριθ. XVI).
2. Στην ίδια έκδοση σ. 90 (αριθ. XX).
3. Στην ίδια έκδοση σ. 97 επ. (αριθ. XXIX).
4. Στην ίδια έκδοση σ. 98 (αριθ. XXX).
5. Στην ίδια έκδοση σ. 98 (αριθ. XXXI).
6. Έκδοση από τα κατάλοιπα Βέη (ό.π. σημ.4) σ. 57 και 162 επ. (αριθ. 1).
7. Στην ίδια έκδοση σ. 64 επ. και 172 (αριθ. 7).
8. Στην ίδια έκδοση σ. 68 επ. και 173 επ. (αριθ. 10 σε συνδ. με αριθ. 9).
9. Στην ίδια έκδοση σ. 79 επ. και 180 επ. (αριθ. 19).
10. Marie Theres Fögen, Rechtsprechung mit Aristophanes, Rechtshist. Journal 1 (1982) 74-82 (= Pétridès, ό.π., σ. 85-86, αριθ. XII).
11. Marie Theres Fögen, Ein heißes Eisen, Rechtshist. Journal 2 (1983) 85-96 = Α.Παπαδόπουλος - Κεραμεύς, Συνοδικά γράμματα Ιωάννου του Αποκαύκου, μητροπολίτου Ναυπάκτου, Βυζαντίς 1 (1909) 27 επ. (αριθ. 10).

II. Γνωμοδοτήσεις.

12. Έκδοση από τα κατάλοιπα Βέη σ. 82 επ. και 182 (αριθ. 21-22).
13. Στην ίδια έκδοση σ. 88 επ. και 186 επ. (αριθ. 28).
14. Στην ίδια έκδοση σ. 97 επ. και 193 επ. (αριθ. 39).

Από τις αποφάσεις στις δύο (αριθ. 4 και 5) λύεται ο γάμος λόγω ανικανότητας του συζύγου για συνεύρεση. Το κείμενο των αποφάσεων και στις δύο περιπτώσεις είναι πολύ σύντομο, γιατί το πολιτειακό δίκαιο προέβλε-

πε ρητώς το συγκεκριμένο λόγο διαζυγίου[7] και επομένως δεν συνέτρεχε για το δικαστήριο κανένας λόγος να στηρίξει την απόφασή του σε εκτενή συλλογισμό. Επισημαίνει απλώς ότι ο νόμος αξιώνει να διάρκεσε η ανικανότητα τρία χρόνια μετά τη σύναψη του γάμου και ότι στις συγκεκριμένες περιπτώσεις η συμβίωση των συζύγων κράτησε πέντε χρόνια στην πρώτη και δώδεκα χρόνια στη δεύτερη. Επομένως δεν γεννιώταν καμία αμφιβολία ως προς τη συνδρομή των νόμιμων προϋποθέσεων. Σε σχέση τώρα με την απόδειξη, στη μία υπόθεση (αριθ. 5) συνομολογείται η ανικανότητα από τον ίδιο το σύζυγο που, κατά την απόφαση, «*παρὼν δὲ καὶ αὐτὸς τῇ γυναικὶ συνεφθέγγετο καὶ τῆς ἰδίας χειρὸς ἐλευθέραν ταύτην ἀπέλυσε*». Στην άλλη (αριθ. 4) αναγράφεται μεν «*ὡς οἱ περὶ αὐτὴν* (δηλαδή την γυναίκα) *ἐμαρτύραντο*», αλλά από το σύνολο του κειμένου δημιουργείται η εντύπωση ότι η μαρτυρία των προσώπων αυτών αναφερόταν στη διάρκεια της συμβίωσης και στην ηλικία της γυναίκας. Είναι ωστόσο πιθανό να κάλυπτε η κατάθεσή τους και το ότι στα δώδεκα χρόνια του γάμου δεν πραγματοποιήθηκε ποτέ γενετήσια ομιλία.

Η δεύτερη όμως περίπτωση (αριθ. 5) περιέχει και ορισμένα πρόσθετα στοιχεία. Δηλώνει ο Απόκαυκος ότι η γυναίκα «προσήψεν εξομολόγησιν» πως συνήψε σχέσεις και με άλλους άνδρες «*διὰ τὴν τοῦ εἰρημένου*» (δηλαδή τοῦ συζύγου) *ἀκινησίαν τὰ εἰς συνάφειαν*». Η δήλωση αυτή προκαλεί απορία, γιατί αν επρόκειτο για εξομολόγηση κατά κυριολεξία, δεν υπήρχε κανένας λόγος να ανακοινωθεί δημοσίως το περιεχόμενό της. Θεωρώ όμως πιθανότερο ότι η ενάγουσα σύζυγος ανέφερε το γεγονός αυτό είτε από αφέλεια, είτε για να θεμελιώσει πειστικότερα την αίτησή της για διαζύγιο, στη διάρκεια της διαδικασίας, οπότε ο μητροπολίτης δεν μπορούσε να το αγνοήσει. Αυτό όμως στοιχειοθετούσε το έγκλημα της μοιχείας, που επέσυρε βαριές ποινές. Ο Απόκαυκος δεν αντιδρά σε αυτή την ομολογία - μολονότι θα είχε τη δυνατότητα να λύσει το γάμο και με αυτό μόνο το λόγο- και, αντίθετα, διακωμωδεί στην απόφαση την ανικανότητα του συζύγου, πιθανότατα για να δικαιολογήσει κατά κάποιο τρόπο το παραστράτημα[8]. Άλλωστε, δεν αποκλείεται, αντιμετωπίζοντας τα πράγματα από ουσιαστική άποψη, να πίστευε ότι εδώ, εφόσον παρουσιάζεται

7. Βλ. την ιουστινιάνεια νεαρά 22 κεφ. 6 (έτ. 536), καθώς και την 117 κεφ. 12 (έτ. 542), στην οποία «κωδικοποιήθηκαν» (πρβλ. S. Troianos, *Byz. Zeitschr.* 79 [1986] 380 επ.) οι λόγοι του διαζυγίου, και στη συνέχεια τη διάταξη των Βασιλικών 28.7.4, όπου αξιώθηκε να έχει διαρκέσει η ανικανότητα τρία τουλάχιστον χρόνια από τη σύναψη του γάμου, πράγμα που ήδη είχαν απαιτήσει η Εκλογή των Ισαύρων 2.13 και η Εισαγωγή 21.2 (= Πρόχειρος Νόμος 11.2).

8. Κατά τη Fögen, Rechtsprechung σ. 80 πρόκειται για «rhetorisch geschickte Vorbereitung also auf ein mildes Urteil».

αδυναμία εκπληρώσεως του σκοπού του γάμου, δηλαδή δεν μπορεί να γεννηθούν παιδιά, δεν υπάρχει «γάμος» —μολονότι στην Ανατολική Εκκλησία δεν επικράτησε ποτέ η άποψη ότι ο γάμος τελειούται με τη συνεύρεση— και κατά συνέπεια ούτε και μοιχεία. Παραδέχομαι, πάντως, ότι η ερμηνεία αυτή είναι κάπως τολμηρή.

Εκτός από την κήρυξη της λύσης του γάμου, το διατακτικό των δύο αποφάσεων περιέχει και την άδεια προς τη γυναίκα να συνάψει δεύτερο γάμο, χωρίς κανένα περιορισμό ως προς την επιλογή του προσώπου του νέου συζύγου.

Στις δύο περιπτώσεις που αναλύθηκαν πιο πάνω δεν υπήρξε αντιδικία. Το αντίθετο όμως συνέβη σε μία άλλη (αριθ.1). Σε αυτή κατηγόρησε ο σύζυγος τη γυναίκα του ότι έγινε «εξώκοιτος», ότι διανυκτέρευσε δηλαδή έξω από το συζυγικό οίκο χωρίς την άδειά του. Για την πιστοποίηση αυτού του γεγονότος ζήτησε τη συνδρομή των αρμόδιων εκκλησιαστικών οργάνων, που διεξήγαγαν τη σχετική έρευνα και κατέθεσαν ως μάρτυρες στο δικαστήριο[9]. Ο ενάγων διετύπωσε και άλλες κατηγορίες κατά της γυναίκας του, όπως «*καὶ παρὰ διαφόρων ἀνδρῶν γνωσθῆναι ταύτην*», αλλά στο σημείο αυτό δεν επέμεινε, γιατί η απόδειξη της μοιχείας δεν είναι εύκολη και δεν ήθελε ίσως να διακινδυνεύσει μία αποτυχία στην απόδειξη των ισχυρισμών του, πράγμα που θα δημιουργούσε λόγο διαζυγίου εις βάρος του. Έτσι περιορίστηκε στο «εξώκοιτον», λέγοντας ότι εξαιτίας αυτού του τελευταίου καμώματος της γυναίκας του έχει γίνει δακτυλοδειχτούμενος μέσα στην πόλη. Η εναγομένη δεν αμφισβήτησε το ότι ξενοκοιμήθηκε, αλλά πρόβαλε την ένσταση ότι το έκανε γιατί ο άνδρας της την ξυλοκοπούσε συνεχώς. Εξήγησε δε ότι δεν κατέφυγε στο πατρικό της, γιατι ο άνδρας της κατηγορούσε τη μητέρα της και πεθερά του για μαστροπεία, όταν η γυναίκα του πήγαινε να μείνει εκεί.

Ο Απόκαυκος επισημαίνει καταρχήν ότι το παράπτωμα της γυναίκας συνιστά λόγο διαζυγίου (εφόσον βέβαια γίνεται χωρίς τη συναίνεση του συζύγου) κατά το πολιτειακό δίκαιο[10]. Μολονότι, όπως παρατηρεί, ο νόμος κάνει διάκριση δύο περιπτώσεων: «*τὸ δὲ ἐξώκοιτον τοῦτο διχῇ διεῖλον οἱ νομοθέται, εἵς τε τὸ συγχωρητὸν δηλαδὴ καὶ παρὰ τοῦτο ἀκαταιτίατον καὶ*

9. Η διαδικασία που ακολούθησε ο σύζυγος για να αποδείξει το «εξώκοιτον» δεν επιβάλλεται από το νόμο. Θυμίζει όμως τη διάταξη της νεαράς 117 κεφ. 15 προοίμ. (= Βασ. 28.7.7) ως προς την απόδειξη της μοιχείας.

10. Βλ. τις νεαρές 22 κεφ. 15.2 και 117 κεφ. 8.5. Η τελευταία διάταξη επαναλήφθηκε στα Βασιλικά 28.7.1. Πρβλ. και Εισ. 21.5, Πρόχ. Ν. 11.10, καθώς και τη νεαρά 31 του Λέοντος ΣΤ'. Βλ. την εμπεριστατωμένη ανάλυση των σχετικών πηγών τόσο του πολιτειακού όσο και του κανονικού δικαίου στον Γ. Πουλή, Η διαμονή (ή διανυκτέρευση) της γυναίκας εκτός του συζυγικού οίκου ως λόγος διάζευξης στο βυζαντινό και μεταβυζαντινό δίκαιο, *Επιστ.Επετ.Δικην.Συλλόγου Θεσσαλονίκης* 8 (1987) 129-138.

εἰς τὸ λύσιν ἐπάγον ἐξ ἀνάγκης τῆς συνοικήσεως». Με αυτό υπονοεί ότι κατά τις σχετικές διατάξεις δεν αποτελεί λόγο διαζυγίου το να διανυκτερεύει η γυναίκα στο σπίτι των γονέων της, ούτε το να περάσει τη νύκτα της οπουδήποτε, αν εξαναγκάστηκε σ' αυτό από τον άνδρα της με αναίτιο διώξιμο από το σπίτι τους[11]. Αλλά στη συγκεκριμένη υπόθεση, συνεχίζει ο Απόκαυκος, δεν συντρέχει κανένας από τους λόγους που καθιστούν το εξώκοιτον συγγνωστό. Παρ' όλα αυτά δεν περιορίζεται στην επίκληση αυτής της διάταξης, που, όπως τονίζει, είναι ρητή, αλλά συγχρόνως λαμβάνει υπόψη και τον τακτικό ξυλοδαρμό της γυναίκας[12], για να καταλήξει στο ότι υφίσταται επιβουλή της ζωής του ενός συζύγου από τον άλλο. Έτσι απαγγέλλει το διαζύγιο με κοινή -κατά τη σημερινή ορολογία- υπαιτιότητα.

Στις τρεις περιπτώσεις που είδαμε ως τώρα η έκδοση της απόφασης ήταν μάλλον εύκολη, γιατί ο προβαλλόμενος λόγος για τη λύση του γάμου προβλεπόταν ρητώς από το νόμο. Σε άλλες όμως αντιμετώπισε ο Απόκαυκος σοβαρές δυσκολίες. Τέτοιες ήταν κατεξοχήν εκείνες στις οποίες ζητούσε η γυναίκα διαζύγιο, για να μπορέσει να ξαναπαντρευτεί, επειδή εγκαταλείφθηκε από τον άνδρα της. Έτσι, σε μία από τις υποθέσεις αυτές (αριθ. 3) ισχυρίστηκε η αιτούσα ότι ο άνδρας της στα δέκα χρόνια και πλέον που ήταν παντρεμένοι αραιά και πότε εμφανιζόταν για να κάνει τη φιγούρα του στη Ναύπακτο και, ακόμη, για να την αφήσει έγκυο, χωρίς ποτέ να νοιαστεί για τη συντήρησή της. Περιγράφοντας με πολλή παραστατικότητα ο Απόκαυκος αυτή την ιδιόρρυθμη κατάσταση, παρατηρεί «*ὡς ἐντεῦθεν τὴν Εὐδοκίαν κατὰ τούτους τοὺς λόγους καὶ χήραν εἶναι καὶ ὕπανδρον*». Στα τελευταία όμως πέντε χρόνια ο σύζυγος εξαφανίστηκε τελείως και η γυναίκα, για την οποία ο Απόκαυκος δεν παραλείπει να σημειώσει ότι ήταν νέα και χαριτωμένη και «*τῶν σαρκικῶν πολέμων ἐντός*», δήλωσε «*ἄνδρα ἐθέλειν καὶ τῆς ἐξ αὐτοῦ προνοίας ἐπιθυμεῖν*». Για την αλήθεια των

11. Η ρητή εισαγωγή των εξαιρέσεων πραγματοποιήθηκε με τη νεαρά 117 κεφ. 8.5 και 7. Η νεαρά 22 (κεφ. 15.2), αντιθέτως, είχε ευρύτερη διατύπωση και θεωρούσε συγγνωστή την πράξη της γυναίκας, αν αυτή αποδείκνυε «εύλογο πρόφαση».

12. Αν η γυναίκα είχε υποπέσει σε παράπτωμα που αποτελούσε λόγο διαζυγίου, ο «σωφρονισμός» της από το σύζυγο ήταν θεμιτός. Αν, αντίθετα, ο άνδρας κτυπούσε τη γυναίκα του χωρίς λόγο (και μάλιστα όχι με το χέρι, αλλά «μάστιξιν ἤ ξύλοις»), αυτό δεν συνιστούσε αιτία για τη λύση του γάμου, αλλά απλώς συνεπαγόταν περιουσιακής φύσης κυρώσεις για τον άνδρα. Βλ. ν. 117 κεφ. 14 (= Βασ. 28.7.7): «*Εἰ δέ τις τὴν ἰδίαν γαμετὴν μάστιξιν ἤ ξύλοις τυπτήσει χωρίς τινος τῶν αἰτιῶν, ἃς κατὰ τῶν γυναικῶν πρὸς τὴν τοῦ γάμου διάλυσιν ἀρκεῖν παρεκελευσάμεθα, γάμου μὲν διάλυσιν ἐκ τούτου γίνεσθαι οὐ βουλόμεθα, τὸν δὲ ἄνδρα τὸν δεικνύμενον χωρὶς τοιαύτης αἰτίας μάστιξιν ἤ ξύλοις τυπτῆσαι τὴν ἑαυτοῦ γαμετὴν τοσοῦτον ὑπὲρ τῆς τοιαύτης ὕβρεως ἐκ τῆς ἄλλης αὐτοῦ διδόναι περιουσίας τῇ γυναικὶ καὶ συνεστῶτος τοῦ γάμου, ὅσον τὸ τρίτον τῆς πρὸ γάμου ποιεῖ δωρεᾶς*».

ισχυρισμών της αιτούσας δεν υπήρχε αμφιβολία, όπως αναγράφεται στην απόφαση, «*λόγος διαρρέει περὶ τούτων κοινὸς καὶ τὰ λαληθέντα πάντες ἐπίστανται*».

Προκειμένου όμως να λύσει αυτό το γάμο ήλθε ο μητροπολίτης σε δύσκολη θέση, γιατί η κακόβουλη εγκατάλειψη δεν συνιστούσε λόγο διαζυγίου ούτε στο πολιτειακό ούτε στο κανονικό δίκαιο[13]. Σε περίπτωση μακράς απουσίας του ενός συζύγου χωρίς ειδήσεις του δεν ήταν ο άλλος ελεύθερος να συνάψει νέο γάμο, παρά αφού πειθόταν για το θάνατο του απόντος. Μόνον επί απουσίας λόγω αιχμαλωσίας εδημιουργείτο τεκμήριο, αν είχε παρέλθει πενταετία[14]. Εδώ ο Απόκαυκος θαρραλέα ξεπέρασε το δίλημμα και, παρόλο ότι αναγνώρισε πως η Εκκλησία δύσκολα παρέχει άδεια για δεύτερο γάμο στην αιτούσα το διαζύγιο, σταθμίζοντας τα πράγματα και κρίνοντας ότι η συναπτή αποδημία του συζύγου για πέντε χρόνια[15] είναι αρκετή, αποβλέποντας δε και στο να συγκρατηθεί η γυναίκα από μελλοντικά παραπτώματα ηθικής μορφής, που τα θεώρησε βέβαια ύστερα από τις παραπάνω ανεπιφύλακτες δηλώσεις της («*ἐντεῦθεν πάντως ἀνασειράζουσα* [ενν. *ἡ Ἐκκλησία*] *τὸ τῆς γυναικὸς δυσκάθεκτον εἰς παράπτωσιν καὶ τὴν περὶ τούτου ταύτης ἀναφανδὰ διαγόρευσιν κωλύουσα καὶ συστέλλουσα*»)[16], προχώρησε στη λύση του γάμου και στη χορήγηση της αιτούμενης άδειας για σύναψη δεύτερου.

Παρεμφερές πρόβλημα αντιμετώπισε ο Απόκαυκος και σε άλλη μία περίπτωση (αριθ.6), αλλά εκεί προτίμησε μία παραλλαγή της προηγούμενης λύσης. Σύμφωνα με την απόφαση αυτή, εμφανίστηκε στο εκκλησιαστικό δικαστήριο ένας ιερέας και ανέφερε ότι πριν από τριάμισι χρόνια πάντρεψε την κόρη του με ένα νέο που του φάνηκε καλός. Ο γαμπρός όμως αποδείχθηκε φυγόπονος και κατεργάρης, «*τὴν κλεπτικὴν δὲ μάλιστα ἐξασκήσας, οὐδένα τῶν οἷς ὑπηρέτει κατέλιπεν ἀζημίωτον*». Ζητούσε δε ο παπάς τη λύση του γάμου της θυγατέρας του και την άδεια να την παντρέψει με άλλον. Εδώ όμως ο μητροπολίτης προβληματίστηκε σοβαρά. Ο νόμος, είπε στον αιτούντα, επιτρέπει τη λύση του γάμου μετά από τρία χρό-

13. Βλ. Βασ. 28.7.4, που επαναλαμβάνουν διάταξη της ν. 22 κεφ. 7.

14. Βλ. Αν. Χριστοφιλοπούλου, Η ελληνική ορθόδοξος Εκκλησία και το διαζύγιον, *Αρχείον ιδιωτ. δικαίου* 13 (1946) 214-236 (εδώ 228 επ.) = του ίδιου, *Δίκαιον και Ιστορία*, Αθήναι 1973, σ. 224-243 (εδώ 236 επ.).

15. Η πρόδηλη προτίμηση του Αποκαύκου για τα πέντε χρόνια οφείλεται κατά πάσα πιθανότητα στην επιθυμία του να εφαρμόσει αναλογικά τη διάταξη που, επί αιχμαλωσίας ενός από τους συζύγους, για να δικαιούται ο άλλος να συνάψει δεύτερο γάμο, απαιτούσε να έχουν περάσει πέντε χρόνια (βλ. σημ. 13).

16. Η αναλυτική παράθεση αυτών των σκέψεων στην απόφαση απέβλεπε ασφαλώς στη θεμελίωση των προϋποθέσεων της οικονομίας (πρβλ. Laiou, ό.π. σ. 307), μολονότι δεν γίνεται ρητή αναφορά στην εφαρμογή αυτού του θεσμού.

νια συμβίωσης, αν διαπιστωθεί ανικανότητα του συζύγου για συνάφεια, «*ἐπὶ δὲ τοῦ παρόντος νόμος οὐ κεῖται ἀπ' αλλήλων χωρίζων τῆς γυναικὸς τὸν ἢ διὰ χαυνότητα λογισμοῦ ἢ δι'ἤθους παρατροπὴν τῆς συνοίκου ἀποχωρήσαντα*». Έτσι, για να τηρήσει το νόμο, αλλά προσπαθώντας συνάμα να περισώσει και το γάμο (βλ. και πιο κάτω για την τάση αυτή), αποφάσισε να κληθεί ο γαμπρός του παπά από τον επιχώριο επίσκοπο να γυρίσει στη γυναίκα του και να φροντίζει τίμια για τη διατροφή της οικογένειάς του καλλιεργώντας τη γη. Αν δε υποτροπιάσει και αρχίσει την παλιά του τακτική, τότε έχει την άδεια ο παπάς να αναζητήσει άλλον άνδρα για την κόρη του. Το ίδιο μπορεί να κάνει και αν ο γαμπρός του δεν εμφανιστεί «*καὶ τὸ ὅλον ἄφαντος γένηται*».

Η απόφαση αυτή υπαγορεύτηκε πιθανόν όχι μόνον από λόγους επιεικείας και κατανόησης προς τη γυναίκα και τα βιολογικά της προβλήματα, που η εγκατάλειψη της δημιουργούσε (με το συναφή κίνδυνο να συνάψει έναν παράνομο δεσμό, διαπράττοντας μοιχεία), αλλά και κάτω από την πίεση παραγόντων οικονομικών[17], γιατί είναι ολοφάνερο ότι η επιλογή του γαμπρού από τον ιερέα πεθερό έγινε όχι μόνο για τα διάφορα πνευματικά και ψυχικά του χαρίσματα, αλλά -κυρίως- για να βοηθάει στις αγροτικές δουλειές, όπως προκύπτει από την υπερβολικά έντονη προβολή στην απόφαση αυτού του «μελανού» σημείου της συμπεριφοράς του: «*ἀφεὶς γὰρ βίον ζῆν τὸν ἀγρότην καὶ περὶ γῆν κυπτάζειν καὶ αὔλακα καὶ ἄροτρόν τε καὶ ὕνιν μεταχειρίζεσθαι καὶ πονεῖν περὶ ἃ καὶ ὁ πενθερὸς καὶ ὅσοι τούτῳ οἰκογενεῖς, ὁ δὲ ἀλλά, θέμενος παρὰ φαῦλον τὴν μετὰ πόνου ζωὴν καὶ τὸ "ἐν ἱδρῶτι τοῦ προσώπου ἄρτον ἐσθίειν", τὰ μέχρις ἡμῶν καταβάντα ταῦτα τῆς προπατορικῆς ἀρᾶς ἐπιτίμια, βίον ἄλλον καὶ ἄλλην δίαιταν ᾑρετίσατο*». Επομένως η μείωση των εργατικών χεριών μέσα στην οικογένεια προξενούσε ανυπέρβλητα προβλήματα, που ο μητροπολίτης δεν μπορούσε να παραβλέψει.

Η λύση που έδωσε ο Απόκαυκος με τις παραπάνω αποφάσεις του (ιδίως την πρώτη) στο πρόβλημα της κακόβουλης εγκατάλειψης των γυναικών από τους άνδρες τους δεν επικράτησε εύκολα στην εκκλησιαστική νομολογία. Λίγα χρόνια αργότερα, το 1250, η πατριαρχική σύνοδος επί του Μανουήλ Β', επιβάλλει να διεξάγεται έρευνα για το αν ζουν ακόμα οι άνδρες που έχουν εξαφανιστεί και μόνον τότε να παρέχεται στις γυναίκες άδεια για τη σύναψη δεύτερου γάμου· «*αἱ δὲ ἄλλαι, ὧν οἱ ἄνδρες ἔτι περίεισι, τοὺς οἰκείους ἄνδρας ζητείτωσαν*»[18]. Μόλις από το 16ο αιώνα φαίνεται

17. Βλ. Κιουσοπούλου, ό.π. σ. 25.

18. Γ. Ράλλης-Μ. Ποτλής, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*, τ. *Ε'*, Αθήνησι 1855, σ. 114-116 (εδώ 115). Πρβλ. V. Laurent, *Regestes* αριθ. 1315.

να επικρατεί στις αποφάσεις των εκκλησιαστικών δικαστηρίων η κακόβουλη εγκατάλειψη ως λόγος διαζυγίου[19].

Ο ίδιος λόγος εμφανίζεται και σε μία γνωμοδότηση του Αποκαύκου προς τον επίσκοπο Δρυϊνουπόλεως (αριθ.13), στην οποία θα επανέλθουμε και πιο κάτω. Εδώ έχει διαρκέσει η εγκατάλειψη δέκα χρόνια και ο μητροπολίτης, αφού τονίσει την ευθύνη του άνδρα για την διάσπαση της συμβίωσης και τους ηθικούς κινδύνους που αυτή εγκυμονεί, συνιστά στον επίσκοπο να χορηγήσει άδεια για δεύτερο γάμο, επικαλούμενος και μία πατριαρχική απόφαση του Αλεξίου Α΄ Στουδίτη (1025-1043), στην οποία μεταξύ άλλων αναγράφεται: «*Αἱ παρὰ ἀνδρῶν παρασχομένων τὴν αἰτίαν ἀπολυθεῖσαι γυναῖκες, εἰ γήμασθαι βουληθεῖεν, καὶ αὗται ἀνέγκλητοι καὶ οἱ εὐλογοῦντες ἱερεῖς· ὡσαύτως καὶ ἐπὶ ἀνδρῶν*»[20].

Όπως η κακόβουλη εγκατάλειψη, το ίδιο και το μίσος των συζύγων, μονόπλευρο ή αμοιβαίο, δεν καταλεγόταν στους λόγους για τους οποίους επιτρεπόταν η έκδοση διαζυγίου. Στη νομολογία του μητροπολιτικού δικαστηρίου της Ναυπάκτου εμφανίζεται μία τέτοια περίπτωση, που είναι βέβαιο ότι προκάλεσε αρκετά προβλήματα στον Απόκαυκο. Μία νέα γυναίκα αισθανόταν τόσο μεγάλη αποστροφή για τον άνδρα, με τον οποίο την πάντρεψαν οι δικοί της, ώστε όχι μόνο δεν τον άφηνε να την πλησιάσει, αλλά ούτε καν του μιλούσε. Οι επίτροποι του μητροπολίτη στο χωριό τους έκλεισαν σε ένα δωμάτιο, ώστε να μπορέσει ο σύζυγος να «προσεγγίσει» τη γυναίκα του. Το αποτέλεσμα ήταν ότι αυτή του δάγκωσε τα χέρια και τον καταξέσκισε με τα νύχια της. Δεν έμενε άλλη λύση από το διαζύγιο. Αλλά ο νόμος δεν προέβλεπε σχετικό λόγο. Έτσι κατέφυγε ο Απόκαυκος στην εξής απολαυστική επιχειρηματολογία. Οι νομοθέτες δεν περιέλαβαν στο νόμο το μίσος της γυναίκας ως λόγο διαζυγίου, είτε γιατί τους διέφυγε, είτε γιατί δεν μπορούσαν να φανταστούν ότι είναι δυνατό να υπάρξει τέτοια περίπτωση. Κατά τον ίδιο τρόπο, όταν ο Σόλων ρωτήθηκε από τους Αθηναίους τι θα γίνει αν ένας γιος σηκώσει χέρι στον πατέρα του, τους απάντησε χαμογελώντας ότι δεν του πέρασε από το νου ότι αυτό είναι

19. Βλ. Χριστοφιλόπουλος, Διαζύγιον (ὁ.π. σημ. 14).

20. Η πατριαρχική αυτή απόφαση είναι ανέκδοτη και έτσι δεν είναι γνωστό το πλήρες περιεχόμενό της. Πρβλ. το κείμενο που εκδίδεται από τον Β.Ν. Μπενεσέβιτς, Ειδήσεις περί των εν τω Βατοπεδίω και τη Λαύρα του Αγίου Αθανασίου του Αθωνίτου ευρισκομένων ελληνικών κανονικών χειρογράφων, *Viz. Vrem.* 11 (1904) Παράρτημα αριθ. 2, σ. 13. Το ίδιο πάντως απόσπασμα της πιο πάνω πράξης παραθέτει ο Απόκαυκος και σε άλλη του γνωμοδότηση (αριθ. 14), όπου μάλιστα σημειώνει ότι πρόκειται για πράξη του πατριάρχη Αλεξίου (ενώ στον αριθ. 13 δεν αναφέρεται το όνομα του πατριάρχη). Ο V. Grumel, *Regestes* αριθ. 848 κάνει μνεία του περιεχομένου της συγκεκριμένης πράξης στην παράγρ. 5 και φρονεί ότι αυτή προέρχεται από τον Φώτιο. Η μνεία της όμως από τον Απόκαυκο και η απόδοσή της στον Αλέξιο δεν αφήνει μάλλον πολλά περιθώρια για την ορθότητα της γνώμης του Grumel.

ποτέ δυνατό να συμβεί. Το ίδιο αδιανόητο είναι και το μίσος της γυναίκας για τον άνδρα της, αφού «*τὸ κυριεύεσθαι αὐτὴν ὑπ' ἀνδρὸς κατὰ τὴν πρώτην τῶν ἀνθρώπων πλάσιν νενομοθέτηται*». Επειδή δε είναι φανερό πως ευκολότερα μπορεί να συνυπάρξουν το νερό με τη φωτιά παρά αυτό το ανδρόγυνο, έκρινε το δικαστήριο αναγκαίο να λύσει το γάμο τους. Αυτή η απόφαση (αριθ.7) αποτελεί κραυγαλέο δείγμα προσαρμογής του θετού δικαίου στις επιταγές της καθημερινής ζωής, επιταγές για τις οποίες ο Απόκαυκος έδειξε ιδιαίτερη ευαισθησία.

Η ευαισθησία του όμως αυτή δεν ήταν ικανή να τον παρασύρει σε λύσεις που έρχονταν σε άμεση αντίθεση με τους ιερούς κανόνες. Όταν λοιπόν ρωτήθηκε από τον επίσκοπο Βελλάς (γνωμοδότηση αριθ.12) αν μπορεί να λύσει το γάμο και να χορηγήσει άδεια για σύναψη νέου σε μία γυναίκα που, αφού εγκαταλείφθηκε επί επτά χρόνια από τον άνδρα της (ο οποίος στο μεταξύ είχε ξαναπαντρευτεί στην Πρέσπα) και αφού τον επανέφερε με τη βία κοντά της, δεν κατάφερε να συμβιώσει μαζί του (κατά την επιστολή: «*ὅπερ φιλεῖ συμβαίνειν ἐπὶ τῶν κλάδων τῶν μετακλινομένων ἀναγκαστῶς*») και συνδέθηκε με άλλον άνδρα, η απάντησή του ήταν κατηγορηματική: Όχι, γιατί κατά τον κανόνα 39 του Μεγάλου Βασιλείου η δεύτερη, εξώγαμη σχέση της γυναίκας αυτής είναι μοιχεία. «*Πῶς δὲ καὶ δύναμις ἔσται τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος, εἰ μὴ κολαστέα ἡ ἐκτροπή;*».

Όχι μόνο το μίσος της γυναίκας, αλλά η αμοιβαία αποστροφή των συζύγων προβάλλεται ως λόγος διαστάσεως σε μία άλλη γνωμοδότηση (αριθ.14) του Αποκαύκου. Όπως και στην απόφαση αριθ.7, η αδυναμία συμβίωσης του ζευγαριού διαπιστώθηκε ήδη από τη σύναψη του γάμου. Παρατηρήθηκε σχετικά ότι πιθανό να γεννιώνταν τέτοια συναισθήματα σε άτομα πολύ νεαράς ηλικίας[21], ιδίως μάλιστα αν η επιλογή του συζύγου έγινε ερήμην τους. Για μία ακόμη φορά επικαλείται ο μητροπολίτης τη συνοδική πράξη του Αλεξίου Α' (βλ. πιο πάνω) και συνιστά στον επιχώριο επίσκοπο, που είχε απευθύνει το σχετικό ερώτημα, να λύσει το γάμο, αφού προηγουμένως ερευνήσει τίνος η συμπεριφορά υπήρξε αιτία της αμοιβαίας αντιπάθειας, ώστε να εκδοθεί το διαζύγιο εις βάρος του. Άλλωστε, συμπληρώνει, υφίσταται ένας ακόμα κίνδυνος: «*ὡς μὴ τῷ τοῦ μίσους πλεονασμῷ καὶ φόνου μῖσος μέσον αὐτῶν ἐπιτελεσθῇ*».

Το μίσος του ενός συζύγου για τον άλλο, που τόσο αδιανόητο φάνηκε στον Απόκαυκο, σε υστερότερες εποχές, λαμβάνοντας και το συμπλήρωμα «ακατάλλακτον (μίσος)», εμφανίζεται πολύ συχνά στις αποφάσεις των εκκλησιαστικών δικαστηρίων, είτε, όπως υποστηρίχθηκε, γιατί αποτέλεσε αναβίωση (ή, ενδεχομένως, επιβίωση) του συναινετικού διαζυγίου, είτε -

21. Laiou, ό.π. σ. 310.

πράγμα που θεωρώ πιθανότερο- γιατί χρησίμευε για να στεγάσει μεταμφιεσμένα συναινετικά διαζύγια, χωρίς όμως να λείπουν και οι περιπτώσεις πραγματικής αντίθεσης και αντιδικίας[22].

Μέχρις εδώ εξετάσαμε αποφάσεις του μητροπολιτικού δικαστηρίου της Ναυπάκτου με τις οποίες εκδίδονται διαζύγια με τη σημερινή έννοια του όρου αυτού, δηλαδή λύονται γάμοι που είχαν έγκυρα συναφθεί. Υπάρχουν όμως ανάμεσα στις αποφάσεις και μερικές που το διατακτικό τους, κατά τις σημερινές πάντα αντιλήψεις, περιέχει ακυρώσεις γάμων (αριθ. 2,8,9 και 10). Αιτία της ακυρώσεως αποτελεί κατά κανόνα η μη συμπλήρωση της νόμιμης ηλικίας, είτε ως προς τη γυναίκα (που είναι και το συνηθέστερο), είτε και ως προς τους δύο συζύγους.

Τα όρια ηλικίας για την έγκυρη σύναψη του γάμου ήταν η συμπλήρωση του 12ου έτους για τα κορίτσια και του 14ου για τα αγόρια[23]. Τα ίδια όρια ισχύουν και για την ιερολογημένη μνηστεία μετά από δύο νεαρές του Αλεξίου Α΄ Κομνηνού των ετών 1084 και 1092[24]. Για τις απλές, μη ιερολογημένες μνηστείες αρκούσε, όπως και προηγουμένως, το 7ο έτος της ηλικίας[25]. Την αιτιολόγηση για τη θέσπιση των παραπάνω ελάχιστων χρονικών ορίων δίνει ο Απόκαυκος πολύ παραστατικά στο προοίμιο μίας από τις σχετικές αποφάσεις (αριθ.8): «*Ἡ τῶν νόμων διάταξις ἐπὶ τοῖς γαμικοῖς συναλλάγμασι καὶ τοῖς ἀνδράσι καὶ ταῖς γυναιξὶν ἡλικίας ὅρον πρὸς συνάφειαν δίδωσι, τοῖς μὲν τὸν πεντεκαιδέκατον ἐνιαυτόν, ταῖς δέ γε κόραις τὴν τοῦ δωδεκάτου χρόνου ἐκπλήρωσιν καὶ τὴν τοῦ τρισκαιδεκάτου ἐπίβασιν. Καὶ καλῶς οἱ νομοθέται ταῦτα διώρισαν· αὐτίκα γὰρ ἡβάσκει μὲν ὁ ἀνὴρ καὶ ὥς τινα τῆς ἡλικίας ἄνθη πρωτοφανῆ τὴν ἥβην ἀνατέλλει ἀπὸ τῆς φύσεως καὶ δῆλος πάντως ἐστὶν ἀπὸ τοῦ ἄνθους τούτου τοῦ φυσικοῦ, ὡς καὶ καρπὸν ἐγγὺς προβαλεῖται καὶ ἀπογεννήσεται ἄνθρωπον· ἡ δὲ γυνή, ἀλλὰ καὶ αὕτη δεκτικὴ τὸ ἀπ' ἐκείνου τυγχάνει ἀνδρὸς καὶ ἀρκοῦσα πρὸς γέννησιν καὶ ἐπιτηδεία μᾶλλον πρὸς οἰκωφέλειαν*».

Οι περιπτώσεις συνάψεως τέτοιων «παιδικών γάμων», για οικονομικούς τις περισσότερες φορές λόγους[26], θα ήταν σίγουρα συχνές. Αυτό το βεβαιώνει ο ίδιος ο Απόκαυκος και χαρακτηρίζει αυτή τη συνήθεια - οπωσδήποτε με δόση υπερβολής- «ναυπάκτιον αρρώστημα», γράφοντας

22. Βλ. τις σχετικές βιβλιογραφικές ενδείξεις στον Σπ. Τρωιάνο, Το συναινετικό διαζύγιο στο Βυζάντιο, *Βυζαντιακά* 3 (1983) 9-21 (εδώ 17).

23. Βασ. 28.1.7 (= D.23.1.9.)· πρβλ. και Βασ. 38.19.3 (= C.5.60.3). Τα ίδια όρια ηλικίας προέβλεπαν η Εκλογή 2.1, η Εισαγωγή 16.2 και ο Πρόχειρος Νόμος 4.3

24. Ι. και Π. Ζέπου, *Jus Graecoromanum*, τ. Α΄, Αθήναι 1931 (ανατύπ. Aalen 1962), σ. 305 επ., 319 επ. Πρβλ. F. Dölger, *Regesten* αριθ. 1116 και 1167.

25. Βασ. 28.1.12 (= D.23.1.14). Πρβλ. Εκλογή 1.1, Εισαγωγή 14.11, Πρόχ. Ν. 1.8.

26. Το θέμα αυτό ερευνάται στις εργασίες που παραπέμπονται στη σημ. 6.

σχετικά ότι «*οὐδεὶς ἐπὶ θυγατρὶ τὸν νόμιμον καιρὸν ἐκαρτέρησεν, μαρτυροῦμεν ἡμεῖς, καὶ ὡς αἰσχύνη τάχα δοκεῖ τοῖς Ναυπακτίοις τοκεῦσιν, εἰ μὴ παρ'ἡλικίαν αἱ θυγατέρες αὐτῶν τὴν παρθενικὴν ὑπανοιγῶσι πυλίδα*»[27]. Με τον τρόπο δε αυτό έπαιρναν στο λαιμό τους και τους αρμόδιους εκκλησιαστικούς λειτουργούς, στους οποίους δήλωναν ψεύτικη ηλικία των παιδιών τους, για να τους πείσουν ότι συντρέχουν οι νόμιμες προϋποθέσεις για την τέλεση του μυστηρίου: «*... τοὺς τῶν κορῶν πατέρας ἀπελογήσατο αἰτίους εἶναι τοῦ ἐπὶ ταύταις παρανομήματος, μαρτυροῦντας τὰ ἴδια τέκνα καὶ τοῦ νομίμου εἶναι ὑπέρχρονα*»[28].

Πρέπει να θεωρηθεί βέβαιο ότι δεν ακυρώθηκαν όλοι αυτοί οι γάμοι. Ίσως μόνον εκείνοι στους οποίους κάποια από τις δύο οικογένειες εξασφάλισε καλύτερη «αποκατάσταση»[29] για το μέλος της που εν γνώσει της είχε περιπλέξει σε ένα άκυρο γαμικό συνάλλαγμα. Πάντως υπήρξαν και περιπτώσεις στις οποίες φαίνεται ότι η επέμβαση της εκκλησιαστικής αρχής ήταν αυτεπάγγελτη. Έτσι, όταν είδε ο Απόκαυκος ένα παράξενο ζευγάρι, έναν άνδρα 30 ετών και μία «γυναίκα» έξι ετών, δεν μπόρεσε να συγκρατήσει την αγανάκτησή του: «*Εἶδον ἀνομίαν ὑπὸ τὸν ἥλιον, ἄνδρα τριακοντούτη γυναικὶ ἑξαετεῖ συναφθέντα (...) καὶ διεσπάσθη ἀπεντεῦθεν τὸ συνοικέσιον ἀφ' ἡμῶν, ἐπεὶ οὐκ ἦν εἰκὸς πολυπραγμονηθῆναι, τῆς ὄψεως ἀμφοτέρων γέλωτα μετὰ θαυμασμοῦ ἐμποιούσης τῷ βλέποντι, εἴ γε παιδίον ἐξάετες, εἰς γόνυ ἀνατρέχον τοῦ συναφθέντος, ἀνδρὶ γενειήτῃ καὶ ὑπερήλικι*» (αριθ. 2).

Υποθέτω ότι θα πρόκειται για ακραία περίπτωση. Παρ'όλα αυτά βλέπει κανείς σε τι υπερβολές έφθαναν οι γονείς για να λύσουν τα δικά τους προβλήματα. Γι' αυτό και με την ίδια απόφαση επέβαλε ο μητροπολίτης επιτίμιο στους γονείς του εξάχρονου κοριτσιού. Η Εκκλησία είχε έναν πρόσθετο λόγο να αποκρούει έντονα τέτοιου είδους αταίριαστες γαμικές ενώσεις, γιατί μία σύζυγος που ήταν ακόμα παιδί δεν μπορούσε ασφαλώς να εκπληρώσει ορισμένα καθήκοντα απέναντι στον άνδρα της[30], που όχι

27. Βέη, Κατάλοιπα (ό.π. σημ. 4) σ. 67 στίχ. 19-22 (αριθ. 9).

28. Στην ίδια απόφαση σ. 67 στίχ. 17-18.

29. Fögen, Rechtsprechung σ. 77 σημ. 10.

30. Ο Απόκαυκος κάνει χρήση του όρου «παιδοφθορία» (αριθ. 8 σ. 68 στίχ. 20), που ανταποκρίνεται απόλυτα στη βυζαντινή ποινική ορολογία. Κατά το «Κανονάριον» του Ψευδο-Ιωάννη του Νηστευτή: «*Τῆς δὲ παιδοφθορίας τὸ ἔγκλημα ἐκεῖνό ἐστι καὶ λέγεται, τὸ κόρην παρθένον νεᾶνιν πρὸ τῆς ἥβης, ἤγουν πρό τῶν ις' διαφθεῖραι χρόνων*». Βλ. N. Suvorov, Věrojatnyj sostav drevnějšago ispovědnago i pokajannago ustava v vostočnoj cerkvi, *Viz. Vrem.* 8 (1901) 357-434 (εδώ 413). Σε κείμενα όμως της πρώιμης περιόδου, επηρεασμένα από την Παλαιά Διαθήκη (π.χ. Διδαχή 2.2, Αποστολικές Διαταγές VII.2.10 κ.λπ.) με τον όρο αυτό χαρακτηρίζονται σχέσεις παιδεραστικές. Πρβλ. Sp. Troianos, Kirchliche und weltliche Rechtsquellen zur Homosexualität in Byzanz, *Jahrb. d. Österr. Byzantinistik* 39 (1989) 29-48 (εδώ 30 σημ. 3).

σπάνια απέβλεπε για την κάλυψη των αντίστοιχων αναγκών του στην πεθερά, ιδίως μάλιστα αν αυτή τύχαινε για την ίδια αιτία να έχει μείνει πρόωρα χήρα. Αυτό επισημαίνεται και από τον Απόκαυκο: «*Ἄλλοι δὲ τῶν τάχα προσεκτικῶν καὶ τὴν ἀπὸ τοῦ νόμου τελείωσιν ἐπὶ ταῖς συναφθείσαις αὐτοὺς ἀναμένοντες ἐπὶ τὰς αὐτῶν ἐξώκειλαν πενθεράς*»[31].

Με άλλη απόφασή του (αριθ.8) ακυρώνει ο Απόκαυκος δύο συγχρόνως γάμους, που παρουσιάζουν το ίδιο ελάττωμα. Κατ'αντίθεση όμως προς την προηγούμενη απόφαση, στην οποία δεν γίνεται επίκληση κανενός νομικού κειμένου, εδώ ο μητροπολίτης επισημαίνει αορίστως ότι «*καὶ νόμος πολιτικὸς τὰ τοιαῦτα διίστησι*», επικαλείται δε συγχρόνως και μία συνοδική πράξη επί του Ιωάννη Ι΄ Καματηρού (1198-1206)[32], που επέβαλλε τη διάλυση κάθε μνηστείας ή γάμου, αν δεν συνέτρεχαν οι νόμιμες προϋποθέσεις ηλικίας των συναπτομένων προσώπων. Στο διατακτικό της απόφασης περιέχεται και η άδεια για τη σύναψη νέου γάμου, ως προς τις γυναίκες όμως ορίζεται ρητώς ότι οφείλουν να περιμένουν τη συμπλήρωση της νόμιμης ηλικίας.

Ακύρωση γάμου για τον ίδιο λόγο απάγγειλε και η απόφαση αριθ.10. Σε αυτήν εκτίθεται ότι εμφανίστηκε ένα ζευγάρι και ζήτησε «διαζύγιο» με την αιτιολογία ότι κατά τη σύναψη της (ιερολογημένης) μνηστείας δεν είχαν τη νόμιμη ηλικία. Η νέα γυναίκα δεν αρκέσθηκε όμως σ'αυτό και δήλωσε στο μητροπολίτη ότι «*πρὸς ἕτερον ἀπέκλινε καὶ μεμοίχευται, ὡς τοῦ παιδίου μήτε τρέφειν αὐτὴν δυναμένου ἀπὸ οἰκείας χειρεργασίας μήτε τὰ τῶν ἀνδρῶν ἐκτελεῖν*». Με τον τελευταίο αυτό ισχυρισμό ως προς την ανικανότητα του συζύγου για συνεύρεση προβαλλόταν πραγματικός λόγος διαζυγίου. Αυτό ανάγκασε τον Απόκαυκο να περιλάβει στην απόφασή του την περιγραφή του ζευγαριού. Ο νέος ήταν γύρω στα 16, αποσκελετωμέ-

31. Αριθ. 2. σ. 69 στίχ. 22-24. Πρβλ. και Στ. Παπαδάτος, *Περί της μνηστείας εις το βυζαντινόν δίκαιον.* [Πραγματείαι της Ακαδημίας Αθηνών, 50.] Αθήναι 1984, σ. 122 σημ. 7, όπου αναφέρονται παραπομπές και σε πατριαρχικές πράξεις με το ίδιο περιεχόμενο. Βλ. ακόμα και Σπ.Τρωιάνος, Η ερωτική ζωή των Βυζαντινών μέσα από το ποινικό τους δίκαιο, *Αρχαιολογία* τεύχ. 10 (Φεβρ. 1984) 43-48 (εδώ 47). Έτσι εξηγείται και η συνεχής επανάληψη στους εξομολογητικούς νομοκάνονες των επιτιμίων εναντίον όσων συνάπτουν γενετήσιες σχέσεις με τις πεθερές τους, ενώ ο αντίστροφος συνδυασμός (δηλαδή πεθερός με νύφη) φαίνεται ότι ήταν μάλλον σπάνιος.

32. Η συνοδική αυτή πράξη (Grumel, *Regestes* αριθ.1201) είναι γνωστή μόνον από τον Απόκαυκο, που τη μνημονεύει επίσης και στην απόφαση αριθ. 10. Επειδή, όπως γράφει ο ίδιος, η πράξη εκδόθηκε την εποχή που αυτός υπηρετούσε στην πατριαρχική γραμματεία («*τῆς ἡμῶν εὐτελείας χειρογραφούσης αὐτίκα τὰ συνοδικὰ ὑπομνήματα*»), είχε ίσως διατηρήσει αντίγραφό της. Χάρις πάντως σ'αυτόν διασώζεται εδώ ένα απόσπασμα της πράξης: «*Τὰ μερικὰ ζητήματα καὶ ἰδικὰ πολλάκις ἔχουσιν αἰτια· ἡμεῖς δὲ καθολικῶς ἀποφαινόμεθα, ὡς ἅπαν συνάλλαγμα καὶ πᾶσα μνηστεία ἐντὸς τῆς δωδεκαετίας, εἰ προβαίνοιεν, ἀντ'οὐδενὸς λογισθήσεται, ἀλλ'οὐδὲ εἰ μετὰ τὴν ἀνηβότητος πρᾶξιν εἰς ἡλικίαν νομικὴν ἐλάσει τὰ πρόσωπα, τὸ κῦρος ἕξει τὸ συνοικέσιον· τὰ γὰρ ἐξ ἀρχῆς ἀνυπόστατα συστῆναι διὰ τέλους οὐ δύνανται*».

νος, είτε από φυσικού του, όπως γράφεται στην απόφαση, είτε από την κακοπέραση. Η κοπέλα, αντίθετα, ήταν τελείως ανεπτυγμένη και ώριμη και, όπως αναφέρεται στην κωμωδία (εννοούνται οι «Νεφέλες» του Αριστοφάνη), «*σεμνή, τρυφῶσα, ἐγκεκοισυρωμένη*», δηλαδή μεγαλοπρεπής, ηδυπαθής, πολυτελής. Συγκρίνοντας τους δύο γράφει ο Απόκαυκος ότι η γυναίκα μοιάζει να είναι γιαγιά του, όχι γιατί είναι προχωρημένης ηλικίας, αλλά λόγω της εντυπωσιακής της σωματικής διάπλασης. Σχολιάζοντας στη συνέχεια την ανικανότητα του συζύγου παρατηρεί ότι αυτό «*μᾶλλον ἐχθραίνειν τὰς γυναῖκας τοῖς ἀνδράσι ποιεῖ, ἂν πρὸς τὰς συνουσίας ἀκινητίζωσι*». Και επικαλείται για μία ακόμη φορά τον Αριστοφάνη και αμέσως μετά τον Όμηρο, που τονίζουν στα αντίστοιχα χωρία από τις «Νεφέλες» και την «Οδύσσεια» τη μεγάλη σημασία που αποδίδουν οι γυναίκες στη γενετήσια ικανοποίηση.

Εδώ καταφεύγει ο Απόκαυκος στο ίδιο τέχνασμα που παρατηρήσαμε και πιο πάνω στην απόφαση αριθ. 5. Χρησιμοποιεί μία αρκετά τολμηρή επιχειρηματολογία για να διασκεδάσει την εντύπωση από την ομολογία της μοιχείας, την οποία (μοιχεία) και στην περίπτωση αυτή, όπως και προηγουμένως, επιδεικτικά αγνοεί και μόνον ως προς ένα σημείο λαμβάνει υπόψη: Απαγγέλλοντας την ακύρωση του γάμου παρέχει στη σύζυγο την άδεια να ξαναπαντρευτεί με οποιονδήποτε θέλει εκτός από εκείνο με τον οποίο είχε συνάψει παράνομες σχέσεις, δηλαδή με το μοιχό. Αλλά και εδώ η αιτιολόγηση είναι χαρακτηριστική για τον Απόκαυκο. Ενώ θα μπορούσε απλώς να αναφερθεί σε ρητή απαγόρευση του νόμου, να συνάψουν γάμο πρόσωπα που έχουν κατηγορηθεί για μοιχεία[33], γράφει ότι το κάνει για λόγους γενικής πρόληψης, δηλαδή για να απογοητεύσει τους επίδοξους εραστές έγγαμων γυναικών: «*ἵνα μὴ καὶ ἄλλος τῆς ὁπωσοῦν ἐρασθεὶς ὑπάνδρου ὀλισθήσῃ τὸ εἰς αὐτὴν καὶ ἔξει ἐλπίδα τοῦ εἰς γυναῖκα ταύτην λαβεῖν*»[34]. Αυτό όμως δεν αποτελεί, κατά τη γνώμη μου, εκδήλωση αδιαφορίας προς τις νομικές επιταγές, αλλά μέρος της στρατηγικής του να αποφύγει τη δίωξη της γυναίκας για μοιχεία, γιατί η εφαρμογή της απαγόρευσης του γάμου των μοιχών προϋποθέτει την κίνηση της σχετικής ποινικής διαδικασίας.

Στην τελευταία απόφαση ακύρωσης γάμου (αριθ. 9) ο λόγος δεν ήταν η μη συμπλήρωση της νόμιμης ηλικίας, αλλά η έλλειψη της συναίνεσης. Με τη συνηθισμένη παραστατικότητά του περιγράφει ο Απόκαυκος ότι σε

33. Βασ. 28.5.12 (= D. 28.2.26): «*Ὁ ἐπὶ μοιχείᾳ γυναικὸς κατηγορηθεὶς οὐ δύναται ταύτην γαμετὴν ἀγαγέσθαι*».

34. Πρβλ. και γνωμοδότηση αριθ. 13 (σ. 89 στίχ. 32-34): «*τοῦτο δὲ παραφύλαξον, τὸ μὴ συναφθῆναι ταύτην πρὸς γάμον τὸν σήμερον ταύτης φθορέα, ἕτερον δέ· πάντως ἵνα μὴ καὶ ἄλλαι τῶν ἰδίων ἀνδρῶν ἀποδιιστάμεναι τὰ ὅμοια πράττωσιν*».

κάποιο χωριό ένας δεκαοκτάχρονος αναγνώστης υποχρεώθηκε από μία αυταρχική γυναίκα, κάτω από την εξουσία της οποίας βρισκόταν, να παντρευτεί μία πολύ μεγαλύτερή του στα χρόνια βλάχα. Για να δείξει τη διαφορά της ηλικίας γράφει ότι η νύφη ήταν ξεδοντιάρα γριά: «*τὴν ἔξωρον ταύτην καὶ ὡς τὰ ἀρτιγενῆ ὀλίγου δεῖν ἀνοδόντωτον*». Ακόμα και η συνεννόηση ήταν με αυτήν προβληματική, γιατί δεν ήξερε ελληνικά. Η ιεροτελεστία τελέσθηκε από ξένο παπά, γιατί κανείς από τους ντόπιους δεν δεχόταν να συμπράξει στο ανοσιούργημα, γνωρίζοντας ότι είχε ασκηθεί σωματική βία (ο αναγνώστης «*φυλακῇ ἐνεκλείσθη, ὡς τὸ συνάλλαγμα μὴ καταδεχόμενος*»). Μόλις όμως έπεσε το σκοτάδι και οι καλεσμένοι είχαν απορροφηθεί στο γαμήλιο γλέντι, ο γαμπρός «*τοῦ τε νυμφῶνος ἀπέδρα καὶ (...) τὴν ἔξωρον νύμφην ἄνυμφον καταλέλοιπε*». Το αίτημα του αναγνώστη προς το μητροπολιτικό δικαστήριο ήταν διπλό: Αφενός μεν να του επιτραπεί να πάρει άλλη γυναίκα «*κατ' αὐτόν νεάζουσαν καὶ ὡς αὐτόν ἑλληνίζουσαν*», αφετέρου δε να μην αποτελέσει ο προηγούμενος γάμος του κώλυμα ιερωσύνης.

Αφού στην αρχή της απόφασης επισημαίνει ο Απόκαυκος ότι η συναίνεση των μελλονύμφων και των εξουσιαστών τους είναι απαραίτητα στοιχεία για την εγκυρότητα του γάμου[35], εξαίρει στη συνέχεια τη σημασία της συναίνεσης των πρώτων, των μελλονύμφων δηλαδή, για αυτή την ουσία του γάμου και την εκπλήρωση των σκοπών του. Έτσι, δεν δυσκολεύεται να κηρύξει το γάμο του αναγνώστη άκυρο και να βεβαιώσει ότι ο άκυρος αυτός γάμος δεν συνιστά κώλυμα ιερωσύνης: «*τὸ γὰρ ἐξ ἐπηρείας προβὰν οὐκ ἐμποδισμὸς αὐτῷ πρὸς ἀμφότερα· εἰ γὰρ τὸ κατὰ θέλησίν τινος καὶ ὄν ἐστι καὶ ὑπάρχον πρᾶγμα λογίζεται, τὸ μὴ κατὰ γνώμην, μηδὲ κατ' ἀρέσκειαν καὶ καταδοχὴν ψυχῆς τελεσθέν, πάντως, καὶ ὡς μὴ ὄν κριθήσεται καὶ ἀνύπαρκτον. Τὸ δὲ τοιοῦτον πῶς τοῦ ἐν καταθέσει καὶ ὑπαρκτοῦ προκείσεται εἰς ἐμπόδιον;*».

Στην απόφαση αυτή, όπως και σε άλλες που αναλύθηκαν πιο πάνω (π.χ. αριθ. 5 και 11), κάνει εντύπωση η λεπτομερής και διανθισμένη με πολλά σχόλια έκθεση του ιστορικού της υπόθεσης. Υποστηρίχθηκε ότι η εμμονή του Αποκαύκου στην περιγραφή των σημείων αντίθεσης ανάμεσα στα διάφορα συζυγικά ζεύγη γίνεται για να αποδειχθεί το αδύνατο της περαιτέρω συμβίωσης[36]. Δεν αποκλείεται μερικές φορές να υποκρύπτεται και αυτή η σκέψη ενόψει της φανερής προσπάθειας του μητροπολίτη να περισώσει το γάμο, όταν αυτό ήταν κατορθωτό -προσπάθεια στην οποία

35. Βασ. 28.4.2 (= D. 23.2.2): «*Οὐ γίνεται γάμος, εἰ μὴ συναινέσουσιν οἱ συναπτόμενοι καὶ οἱ ἔχοντες αὐτοὺς ὑπεξουσίους*». Η διάταξη έχει περιληφθεί και στη Μεγάλη Σύνοψη Γ 1.3.

36. Laiou, ό.π. σ. 309.

θα επανέλθουμε και πιο κάτω. Στις περιπτώσεις όμως που έχουμε έντονη προβολή των πραγματικών περιστατικών νομίζω ότι ο Απόκαυκος επιδίωκε κάτι περισσότερο από τη λύση ή ακύρωση ενός γάμου, που αποτελούσε το κύριο αντικείμενο της απόφασης. Είδαμε ήδη ότι σε δύο περιπτώσεις συμπίπτει αυτή η προβολή με την ομολογία μοιχείας, την οποία ο Απόκαυκος αντιπαρέρχεται. Εδώ (αριθ. 9) φρονώ ότι γίνεται αυτό για να δικαιολογηθεί η κρίση του δικαστηρίου ότι ο άκυρος γάμος δεν εμποδίζει τη χειροτονία του αναγνώστη σε (ανώτερο) κληρικό, γιατί κώλυμα ιερωσύνης δεν είναι μόνον η δευτερογαμία, αλλά και οποιαδήποτε (εξώγαμη) γενετήσια σχέση. Έπρεπε λοιπόν να τεκμηριωθεί μέσα στην απόφαση η απουσία αυτού του κωλύματος.

Θέματα ακύρωσης γάμου θίγονται και σε δύο γνωμοδοτήσεις (αριθ.13 και 14). Και στις δύο περιπτώσεις τα περιστατικά, που τα σχετικά ερωτήματα εκθέτουν, θεμελιώνουν τόσο λόγους διαζυγίου όσο και λόγους για ακύρωση του γάμου. Ειδικότερα προβάλλονται: Στην πρώτη (αριθ.13) εγκατάλειψη της συζύγου, αλλά και σύναψη του γάμου όταν αυτή ήταν μόλις έξι ετών. Στη δεύτερη (αριθ.14) μίσος των συζύγων, αλλά και έλλειψη συναίνεσης της γυναίκας, όπως προκύπτει από το γαμήλιο συμβόλαιο, που περιέχει μεν την προταγή του πατέρα της και τη «σιγνογραφία» της μάνας της, όχι όμως και της ίδιας της κοπέλας. Έτσι, συνιστάται στους επισκόπους που είχαν απευθύνει τα ερωτήματα με τη μεν πρώτη γνωμοδότηση να διενεργηθεί έρευνα ως προς τη συνδρομή των προβαλλόμενων λόγων και, αν το αποτέλεσμα είναι θετικό, να λυθεί ο γάμος, με τη δε δεύτερη, στην οποία τα πραγματικά δεδομένα ήταν βέβαια, να δοθεί επίσης η προσήκουσα λύση.

Με αφορμή τις αποφάσεις του για ακύρωση γάμου διατυπώθηκε κατά του Αποκαύκου η μομφή[37] ότι δεν ήταν σε θέση να κάνει τη διάκριση ανάμεσα στη λύση ενός γάμου με την απαγγελία διαζυγίου και στην ακύρωση ενός ελαττωματικού γάμου, επειδή και για τις δύο περιπτώσεις χρησιμοποιεί τον όρο «διαζύγιο». Η σύγχυση αυτή αποδίδεται από τους επικριτές του Αποκαύκου σε ελλιπή νομική παιδεία[38].

Νομίζω πως η κριτική αυτή πρέπει να γίνει δεκτή με πολλή επιφυλακτικότητα γιατί δεν βρίσκει επαρκή ερείσματα στο σύνολο των αποφάσεων του μητροπολίτη της Ναυπάκτου. Στην απόφαση αριθ.8 καταχωρίζεται απόσπασμα συνοδικής πράξης (βλ. πιο πάνω σημ.32) στην οποία ρητά αναγράφεται ότι γάμος ή μνηστεία πριν από τη νόμιμη ηλικία δεν επιφέρει

37. Fögen, Rechtsprechung σ. 78.

38. Marie Theres Fögen, Horor iuris. Byzantinische Rechtsgelehrte disziplinieren ihren Metropoliten, *Cupido legum* (Frankfurt a.M. 1985) 47-71 (εδώ 70).

κανένα έννομο αποτέλεσμα και ότι το ελάττωμα αυτό δεν θεραπεύεται, ακόμα κι αν οι σύζυγοι έχουν στο μεταξύ συμπληρώσει την ηλικία αυτή. Επίσης στην απόφαση αριθ.9 σημειώνει ο Απόκαυκος (βλ. πιο πάνω) πως ό,τι γίνει παρά τη θέληση του προσώπου πρέπει να θεωρηθεί ως «μη ον» και ως «ανύπαρκτο».

Από τα χωρία αυτά προκύπτει, κατά τη γνώμη μου, με σαφήνεια ότι ο Απόκαυκος γνώριζε πολύ καλά πως αυτό που έλυε με διαζύγιο ήταν «μη γάμος». Άλλωστε στο Βυζάντιο ο όρος «διαζύγιο» είχε τη σημερινή ειδική σημασία, του τρόπου δηλαδή λύσης ενός έγκυρου γάμου μεταξύ ζώντων προσώπων, μόνο στην έκφραση «διαζύγιον πέμπειν» (βλ. Βασιλικά 28.7 passim), όπου αντικατέστησε τις λατινικές λέξεις repudium mittere (*ρεπούδιον πέμπειν*)· αλλιώς σήμαινε γενικά τη διάσπαση της γαμικής σχέσης, όπως και οι ισοδύναμες εκφράσεις «διάζευξις», «διάστασις», «διάσπασις» κ.λπ. Αντίθετα, υπό τη σημερινή στενή έννοια, αποδιδόταν το διαζύγιο με τους όρους «διάλυσις ή λύσις του συνοικεσίου, του (γαμικού) συναλλάγματος ή του γάμου»[39].

Τέλος, ας μη μας διαφεύγει και τούτο. Τόσο η ακύρωση γάμου ύστερα από αίτηση του ενός ή και των δύο συζύγων όσο και η λύση του σε ένα και μόνο σκοπό κατά κανόνα απέβλεπαν: στη δυνατότητα σύναψης νέου γάμου. Επομένως η νομική βάση της απόφασης, λύση δηλαδή του γάμου ή ακύρωση, είχε σημασία μόνο για τη ρύθμιση των περιουσιακών σχέσεων των συζύγων, εφόσον βεβαίως υπήρχε αντικείμενο. Από όλες τις αποφάσεις που είδαμε, μόνον η με αριθ. 10, καθώς και η γνωμοδότηση αριθ. 13 περιέχουν τη διάταξη να επιστρέφει η σύζυγος στον άνδρα όσα περιουσιακά στοιχεία προερχόμενα από την περιουσία του εξακολουθούσε να κατέχει. Στις υπόλοιπες περιπτώσεις επρόκειτο προφανώς για φτωχικές οικογένειες, στις οποίες δεν δημιουργούνταν προβλήματα τέτοιας μορφής. Υπό αυτή την οπτική γωνία εξηγείται γιατί στις γνωμοδοτήσεις αριθ. 13 και 14, στις οποίες τα πραγματικά περιστατικά επέτρεπαν, όπως προαναφέρθηκε, τόσο τη λύση του γάμου με διαζύγιο όσο και την ακύρωσή του, δεν προβαίνει ο Απόκαυκος σε καμία διάκριση. Έτσι π.χ. στην πρώτη από τις δύο, δίνοντας στον επίσκοπο Δρυϊνουπόλεως οδηγίες για τα ερευνητέα στοιχεία, του γράφει: «*ἀνενδοιάστως ἑτέρῳ συναφθῆναι ταύτην ἐπίτρεψον, (...)*», χωρίς καμία διαφοροποίηση, γιατί απλούστατα το αν θα ακυρωνόταν ο γάμος (εφόσον ο επίσκοπος διαπίστωνε ότι κατά τη σύναψη του γάμου η γυναίκα ήταν μόλις έξι ετών) ή το αν θα απαγγελλόταν λύση του γάμου (εφόσον διαπίστωνε εγκατάλειψή της από το σύζυγο) δεν είχε καμία σημασία. Σημασία είχε μόνον η άδεια να ξαναπαντρευτεί, και σε αυτήν α-

39. Πρβλ. Εκλογή τίτλ. 2, Εισαγωγή τίτλ. 21, Πρόχ. Νόμο τίτλ. 11, Βασιλικά 28.7.

κριβώς περιορίζεται το συμπέρασμα της γνωμοδότησης.

Συναφές με το θέμα των νομικών γνώσεων του Αποκαύκου είναι και το ποια νομικά βοηθήματα είχε στη διάθεσή του. Εδώ πρέπει να γίνει διάκριση ανάμεσα στις πηγές κοσμικής και εκκλησιαστικής προέλευσης. Για τη διαπίστωση των πρώτων ελάχιστα στοιχεία προκύπτουν από τις αποφάσεις και γνωμοδοτήσεις του. Παρά το ότι δείχνεται πρόθυμος να περιλάβει στα γραπτά του και στοιχεία από τα κείμενα των νόμων (γράφει π.χ. στον επίσκοπο Δρυϊνουπόλεως: «*παρεθέμην δ'ἄν σοι καὶ νόμους πολιτικούς, εἰ μὴ ὤκνουν πολυγραφεῖν*»), αυτό γίνεται σπανιότατα. Για την ακρίβεια, μία και μόνη φορά παραθέτει αυτούσιο κείμενο των Βασιλικών: Πρόκειται για το χωρίο 28.4.2 στη γνωμοδότηση αριθ.14, όπου όμως η παραπομπή είναι λανθασμένη: 28.9.7. Και είναι ασφαλώς γνωστό ότι στην άμεση και έμμεση χειρόγραφη παράδοση των Βασιλικών παρατηρούνται διαφορές στην αρίθμηση των κεφαλαίων[40], αλλά εδώ η διαφορά επεκτείνεται και στον αριθμό του τίτλου (9 αντί για το ορθό 4). Αυτό πιθανολογεί ότι ο Απόκαυκος δεν χρησιμοποίησε αυτούσιο το κείμενο των Βασιλικών, αλλά κάποιο παράγωγό τους, μάλλον τη Μεγάλη Σύνοψη των Βασιλικών, που περιλαμβάνει το παραπάνω χωρίο στο γράμμα Γ κεφ.1.3 (με παραπομπή στο κείμενο της κωδικοποίησης)[41].

Προσπάθεια για τη λύση του προβλήματος των πηγών που χρησιμοποιήθηκαν μπορεί να στηριχθεί και στην απόφαση αριθ. 1, που αναφέρει στο προοίμιό της: «*Αἰτίαι παρὰ τοῖς νόμοις πολλαί, ὡς ἔοικεν, ἔκειντο, ἐξ ὧν τὰ συνοικέσια διελύοντο· ἀλλ' οἱ μεταγενέστεροι τῶν νομοθετῶν τὰς τῶν νομικῶν βίβλων ἀνακαθάρσεις ποιούμενοι, τὰς πλείους τούτων συστείλαντες, μόνας δεκατρεῖς ἐξεφώνησαν, τὰς καιριωτάτας, οἶμαι, καὶ τὰς αἰτιωτάτας τῶν λύσεων*». Στα βυζαντινά νομικά κείμενα, από την ιουστινιάνεια εποχή μέχρι τους Μακεδόνες, παρουσιάζονται σοβαρές διακυμάνσεις στο δίκαιο της λύσης του γάμου. Εξάλλου οι λόγοι της λύσης δεν είναι κοινοί για τον άνδρα και τη γυναίκα, με εξαίρεση την επιβουλή κατά της βασιλείας ή κατά της ζωής του ομοζύγου και την επιλογή του μοναχικού βίου. Γι' αυτό δεν είναι πολύ εύκολο με βάση τη μαρτυρία περί των δεκατριών λόγων λύσης του γάμου να εξακριβώσουμε το κείμενο που χρησιμοποιούσε ο Απόκαυκος. Η μνεία ωστόσο της έκφρασης «*τῶν νομικῶν βίβλων ἀνακαθάρσεις*» μας κάνει να σκεφθούμε το κωδικοποιημένο έργο του Λέοντα ΣΤ'. Τόσο στο πλήρες κείμενο της κωδικοποίησης (28.7.1 και 4) όσο και στην επιτομή του στη Μεγάλη Σύνοψη των Βασιλικών (Γ 4.1 και

40. Πρβλ. Σπ. Τρωιάνος, *Οι πηγές του βυζαντινού δικαίου*, Αθήνα - Κομοτηνή 1986, σ. 110.

41. Βλ. Ζέπου, ό.π., τ. Ε' σ. 135.

4) οι λόγοι που αναγράφονται υπέρ του άνδρα είναι έξι και υπέρ της γυναίκας πέντε. Αν σ' αυτούς προστεθούν η ανικανότητα για γενετήσια συνάφεια και η επιλογή του μοναχικού βίου, έχουμε το σύνολο των δεκατριών.

Θεωρώ εξαιρετικά απίθανο να υπήρχε στη Ναύπακτο το 13ο αιώνα πλήρες κείμενο των Βασιλικών. Από μία επιστολή του Αποκαύκου προς το μητροπολίτη Κερκύρας Γεώργιο Βαρδάνη[42] με αφορμή έναν κωλυόμενο γάμο, που οδήγησε σε οξύτατη διένεξη ανάμεσα σε νομικούς και σε κληρικούς της μητροπόλεως, προκύπτει ότι τα οπλοστάσια και των δύο παρατάξεων είχαν πολύ πενιχρό περιεχόμενο. Παρά το γεγονός ότι στο κείμενο παρατίθεται μεγάλος αριθμός νομικών διατάξεων, φαίνεται ότι όλες προέρχονται από τις ίδιες πηγές. Οι μεν νομικοί επικαλούνται διατάξεις του Πρόχειρου Νόμου (που ήταν πολύ διαδεδομένο κείμενο), οι δε κανονολόγοι μεγαλύτερη μεν ποικιλία διατάξεων, οι οποίες όμως, όπως πρόσφατα διαπιστώθηκε, περιέχονταν στο ίδιο χειρόγραφο[43]. Με βάση τα δεδομένα αυτά έχω τη γνώμη ότι οι διατάξεις του κοσμικού δικαίου πρέπει να αντλήθηκαν από κάποιο χειρόγραφο της Μεγάλης Σύνοψης των Βασιλικών, της οποίας έτσι κι αλλιώς γινόταν ευρύτατη χρήση -λόγω του μεγάλου όγκου των Βασιλικών που ουσιαστικά είχαν εκτοπιστεί από αυτήν[44]. Προς τα κείμενα, αντίθετα, κανονικού περιεχομένου πρέπει η πρόσβαση να ήταν ευκολότερη. Όπως είδαμε πιο πάνω, δύο φορές παρατίθεται απόσπασμα από συνοδική πράξη του Αλεξίου Α' και μία φορά από πράξη του Ιωάννη Γ' (της οποίας αλλού γίνεται απλή μνεία). Από την υπηρεσία του στη γραμματεία του Πατριαρχείου ίσως είχε διατηρήσει ο Απόκαυκος ορισμένα αντίγραφα και μάλιστα για θέματα που εμφανίζονταν συχνά στην πρακτική, όπως είναι τα γαμικά.

Παρά το ότι από τα κείμενα που εξετάσαμε ως τώρα συγκεντρώνονται αρκετά στοιχεία, η εκτίμηση του νομολογιακού έργου του Αποκαύκου δεν είναι εύκολη. Εκείνο που χωρίς δυσκολία διαπιστώνεται είναι η έλλειψη προσκόλλησης στο γράμμα του νόμου. Όπου βέβαια υπάρχουν ρητές επιταγές ή απαγορεύσεις, δεν είναι διατεθειμένος ο Απόκαυκος να απομακρυνθεί από αυτές. Μπορεί μάλιστα να πει κανείς ότι με πραγματική ανακούφιση επικαλείται μια τέτοια διάταξη, που του προσφέρει εύκολη λύση στην εκδικαζόμενη υπόθεση. Εκεί όμως όπου το θετό δίκαιο παρουσιάζει κενά ή περιέχει ασάφειες, δείχνει φανερή προτίμηση προς τις λύσεις

42. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Κερκυραϊκά. Ιωάννης Απόκαυκος και Γεώργιος Βαρδάνης, *Viz. Vrem.* 13 (1906, κυκλοφ. 1907) 334-351. Βλ. το ίδιο κείμενο με ευρεία ανάλυση στη Fögen, Horor iuris (ό.π. σημ. 38) σ. 48 επ.

43. Κατά τη Fögen, Horor iuris σ. 65 επ. πρέπει να χρησιμοποιήθηκε ο (σημερινός) Cod. Parisinus gr. 1319 ή κάποιο άλλο χειρόγραφο της ίδιας οικογένειας.

44. Τρωιάνος, *Πηγές* (ό.π. σημ. 40) σ. 122.

που η κοινωνική (κάποτε και η οικονομική) σκοπιμότητα επιβάλλει.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι κατά την επιλογή αυτών των σκοπιμοτήτων ίσχυαν ορισμένες προτεραιότητες. Μία από αυτές ήταν η διατήρηση ενός γάμου, εφόσον ήταν βιώσιμος. Προκειμένου να το πετύχει δεν δίσταζε να καταφύγει ακόμα και σε «ανορθόδοξα» μέσα. Χαρακτηριστικό παράδειγμα αποτελεί το ακόλουθο περιστατικό από μία περιοδεία του Αποκαύκου, ίσως κάπου κοντά στην Άρτα (απόφαση αριθ. 11). Ένας από τους γαιοκτήμονες της περιοχής είχε διώξει τη γυναίκα του (με την οποία ήταν από χρόνια παντρεμένος με παιδιά), γιατί κάποιος του την είχε κατηγορήσει ότι διατηρούσε ερωτικές σχέσεις με έναν υποτακτικό του. Μάταια προσπάθησε ο Απόκαυκος να συμφιλιώσει το ζευγάρι λέγοντας στο σύζυγο ότι πρόκειται για συκοφαντία. Αυτός ήταν αμετάπειστος. Ο μόνος τρόπος να βεβαιωθεί για την αθωότητα της γυναίκας του ήταν, όπως είπε, να δεχθεί αυτή να κρατήσει στο χέρι της πυρακτωμένο σίδερο. Η μέθοδος αυτή θεοκρισίας[45], πολύ συνηθισμένη στη Δύση, αποκρούστηκε αμέσως από τον Απόκαυκο, που του αντέτεινε «*ὡς ὁ νόμος οὗτος βαρβαρικὸς καὶ ταῖς ἐκκλησίαις παντάπασιν ἀγνοούμενος. Καὶ πῶς ἐπίσκοπος οἰοσδήτις ἔθος ἐθνικὸν καὶ βάρβαρον ἐπιτρέψειεν;*» και ότι, άλλωστε, το βάρος της απόδειξης το φέρει αυτός που προβάλλει έναν ισχυρισμό, εν προκειμένω δηλαδή ο σύζυγος που κατηγορεί τη γυναίκα του ως μοιχαλίδα. Αυτός όμως δεν ήθελε να ακούσει τίποτε. Μπροστά σ'αυτό το αδιέξοδο και επειδή και η γυναίκα δεχόταν να υποβληθεί σ'αυτή τη δοκιμασία, για να αποδείξει ότι είναι αθώα και να ξαναγυρίσει στον άνδρα της, υποχώρησε ο μητροπολίτης και εξέδωσε (προδικαστική) απόφαση με την οποία ανέθεσε σε έναν ηγούμενο της περιοχής εκείνης τη διεξαγωγή αυτής της απόδειξης. Το πιο ενδιαφέρον στην υπόθεση αυτή είναι η αιτιολογία τούτης της από δικονομική άποψη παράνομης κρίσης. Όταν επιβάλλεται επιλογή ανάμεσα σε δύο κακά, γράφει ο Απόκαυκος, ένα μεγάλο και ένα μικρότερο, όπως εδώ ανάμεσα στη διάλυση του γάμου και στην ικανοποίηση της αξίωσης του συζύγου, τότε πρέπει να δέχεται κανείς το μικρότερο κακό για να αποφύγει το μεγαλύτερο.

Σε αυτή τη σκέψη συνοψίζεται η νοοτροπία του Αποκαύκου, που αντικατοπτρίζεται στις περισσότερες αποφάσεις του. Με τη διαφορά, βεβαίως, ότι «μεγαλύτερο κακό» δεν ήταν σε όλες τις περιπτώσεις η διάλυση του γάμου. Αντιθέτως, αρκετά συχνά ήταν το μικρότερο -εκεί όπου ο Απόκαυκος με γνώμονά την πλούσια ποιμαντική του πείρα και τη γνώση της

45. Βλ. για το αποδεικτικό αυτό μέσο Σπ.Τρωιάνος, Η εκκλησιαστική διαδικασία μεταξύ 565 και 1204, *Επετ. Κέντρου Ερεύνης Ιστορ. Ελλην. Δικαίου Ακαδημίας Αθηνών* 13 (1966, κυκλοφ.1969) 3-148 (εδώ 110 επ.) και τις παρατηρήσεις της Fögen, Ein heißes Eisen σ. 89 επ.

ανθρώπινης φύσης έβλεπε ότι ο γάμος δεν είναι βιώσιμος και ότι η προσπάθεια να τον κρατήσει κανείς διά της βίας στη ζωή μπορεί να επισωρεύσει μεγαλύτερες συμφορές.

Αυτά ως προς την επιλογή των λύσεων, δηλαδή το διατακτικό των αποφάσεων. Ως προς το σκεπτικό του όμως δεν μπορεί κανείς να αποφύγει τη σύγκριση προς τη μέθοδο που ακολούθησε ο σύγχρονός του και φίλος του Δημήτριος Χωματιανός, αρχιεπίσκοπος Αχρίδας[46], στον οποίο οφείλουμε σε σημαντικό ποσοστό τις γνώσεις μας γιά τη δικαστηριακή πρακτική του 13ου αιώνα, γιατί ο αριθμός των αποφάσεων και δικαστηριακών γνωμοδοτήσεων που προέρχονται από αυτόν είναι εντυπωσιακά μεγάλος - πολύ μεγαλύτερος από αυτόν του Αποκαύκου. Ούτε ο Χωματιανός αγνοούσε την κοινωνική πραγματικότητα όταν δίκαζε. Αναζητούσε όμως τις προσήκουσες λύσεις πάντα με «ερμηνεία» -έστω και κάποτε βεβιασμένη- των σχετικών διατάξεων, στις οποίες με σχολαστικότητα παρέπεμπε. Ο Απόκαυκος, αντίθετα, δεν κατέβαλλε ιδιαίτερη προσπάθεια να θεμελιώσει νομικά τις λύσεις που προέκρινε, γιατί εφάρμοζε διαφορετική στρατηγική. Κατέφευγε δηλαδή σε ρητορικά τεχνάσματα με στόχο κατά πρώτο λόγο να εντυπωσιάσει και κατά δεύτερο να επηρεάσει συναισθηματικά το ακροατήριό του και τους αποδέκτες των αποφάσεών του, τους συγκληρικούς του και γενικότερα το ποίμνιό του.

Οι παραπάνω παρατηρήσεις δεν αποβλέπουν στο να μειώσουν τη νομική αξία του έργου του Αποκαύκου, ούτε στο να προβάλουν τη «νομικότητα» του έργου του Χωματιανού. Και οι δύο τεχνικές βρίσκονται μέσα στα πλαίσια της βυζαντινής πραγματικότητας, χωρίς η διαφορά του είδους της επιχειρηματολογίας να μπορεί να δικαιολογήσει το συμπέρασμα ότι οι αποφάσεις του ενός ήταν ορθότερες από τις αποφάσεις του άλλου. Εκείνο που έχει σημασία για τον Απόκαυκο είναι ότι τις κρίσεις του χαρακτηρίζει συνδυασμός επιείκειας και ευθυκρισίας και αξιοθαύμαστη συχνά ευελιξία στην αξιολόγηση του πραγματικού υλικού, με αποτέλεσμα να ικανοποιεί -κατά κανόνα τουλάχιστον- το διατακτικό τους το αληθινό συναίσθημα του δικαίου.

Πανεπιστήμιο Αθηνών

46. Βλ. γι' αυτόν Τρωιάνος, *Πηγές* σ. 172 επ.

Dimitrios C. Samsaris

DIOCLÉTIANOPOLEIS: DEUX FONDATIONS DE DIOCLÉTIEN EN MACÉDOINE

Dans la présente étude on traite de deux villes macédoniennes, qui ont été fondées, comme le montre leur nom (Dioclétianopolis), par Dioclétien; il s'agit de deux villes que les savants, encore jusqu'à maintenant, souvent les confondent. On examine des divers problèmes concernant l' identification de deux villes, leur destinée dans les siècles suivants et leur situation dans le cadre de la réorganisation des provinces. Ces villes nous offrent deux exemples caractéristiques de l' oeuvre de restauration de Dioclétien en Macédoine après la grande crise de l' Empire romain.

1. *Dioclétianoupolis (ancien Argos Orestikon)*

Les sources littéraires, ayant naturellement pris en considération la réorganisation des provinces faite par Dioclétien[1], mentionnent Dioclétianoupolis comme ville de la province de Thessalie et siège d' évêché qui faisait partie de la métropole de Larissa[1a]. D' après le témoignage de Procope, la ville a été rebâtie —mais pas sur le même site— par l' empereur Justinien[2]; cela signifie qu'elle avait été détruite au cours du IVe siècle[3]. De toute façon elle existait au moins jusqu' au X[e] siècle, comme le prouve sa mention par Contantin Porphyrogenète[4].

1. Voir F. Papazoglou, *Makedonski gradovi u rimsko doba,* Skopje 1957, pp. 87-88.

1a. Hiér., 642, 11 - 12. Proc., De aedif. IV, 3, 15-25, p. 273 (éd. de Bonn). Cf. G. - I. Konidaris, "Die neue in parallelen Tabellenausgabe der Notitia Episcopatum und die Echtheit der Not. D. Cod. Paris 1555 A", dans le volume dédié à A. Orlandos, IV, Athènes 1968, p. 259; idem, *Les métropoles et les archévêques du patriarcat Oecumenique et leur "odre"* (en grec), Athènes 1934, pp. 94 et 101.

2. E. Honigmann, *Le Synekdèmos d' Hiéroklès et l' opuscule géographique de Georges de Chypre,* Bruxelles 1939, p. 2, croit incorrectement que la nouvelle ville a pris le nom de Justinien (Justinianopolis).

3. A. Keramopoullos, "Orestikon Argos - Diocletianopolis - Kastoria", BNJ 9 (1932) 58-59, attribue sa destruction aux Goths d' Alaric (395 ap. J.-C.).

4. Const. Porph., De them. II, p. 49.

Le problème de l' identification de Dioclétianoupolis avait préoccupé antérieurement les savants qui croyaient que la ville était une fondation *ex nihilo*[5]; mais les résultats des recherches archéologiques et topographiques les plus récentes ont montré que Dioclétianoupolis avait été fondée (à la fin du IIIe ou au début du IVe s.), sans doute, sur le site de la ville ancienne d' Argos Orestikon[6], dont les ruines se sont localisées près du village homonyme de la région actuelle de Kastoria; et cette localisation est aujourd' hui unaniment acceptée par les savants. Plus tard Justinien l'a rebâti sur un autre emplacement voisin trouvé sur la presqu' île formée dans le lac de Kastoria; il s' agit du site d' *opidum* hellénistique de *Celetron* et de la ville postérieure byzantine et moderne de Kastoria[7].

D' après le renseignement de Procope, Dioclétianoupolis, après sa destruction à la fin du IVe siècle et jusqu' aux temps de Justinien était abandonnée par ses habitants[8]. Cependant des trouvailles archéologiques —surtout des monnaies byzantines du Ve et VIIIe s.[9]— montrent que la vie sur le site d' Argos Orestikon a continué après sa destruction et aussi après le transfert de Dioclétianoupolis sur le site de Kastoria. Par conséquent, il est probable qu' il y existait, à l' époque byzantine, un village, porté peut-être l' ancien nom d' Argos Orestikon.

La ville de Dioclétien se trouvait près du fleuve d' Haliacmon, au milieu d' une vallée fertile, qui faisait partie de son territoire rural. Ainsi, au point de vue économique, le site était très avantageux pour le développement d' un centre économique de la région, dans laquelle on a localisé un nombre considérable d' agglomérations rurales et de *villae rusticae.* Par conséquent est bien comprehensible la caractérisation de la ville comme prospère faite par Procope: «Διοκλητιανούπολις... εὐδαίμων μὲν τὸ παλαιὸν γεγενημένη...»[10]; d' ail-

5. Cf. E. Honigmann, *op. cit.*, p. 14.

6. Cf. F. Papazoglou, *op. cit.*, pp. 180 - 184. N. Moutsopoulos, "Kastoria (Histoire - Monuments - Folklore)", *Annuaire de l' école Polytechnique de l' Université de Thessalonique. Département des architectes* 6 (1973 - 1974), fasc. 1, pp. 360 sqq.

7. Proc., op. cit.: «Πόλις δὲ ἦν ἐπὶ Θεσσαλίας, Διοκλητιανούπολις ὄνομα, εὐδαίμων μὲν τὸ παλαιὸν γεγενημένη... Λίμνη δὲ τις αὐτῇ ἐν γειτόνων τυγχάνει οὖσα, ἥ Καστορία ὠνόμασται. Καὶ νῆσος κατὰ μέσον τῆς λίμνης τοῖς ὕδασι περιβέβληται. Μία δέ τις εἰς αὐτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῆς λίμνης ἐν στενῷ λέλειπται, οὐ πλέον ἢ εἰς πεντεκαίδεκα διήκουσα πόδας. Ὄρος δὲ τῇ νήσῳ ἐπανέστηκεν ὑψηλὸν ἄγαν, ἥμισυ μὲν τῇ λίμνῃ καλυπτόμενον, τῷ δὲ λοιπῷ ἐγκείμενον. Διὸ δὴ ὁ βασιλεύς οὗτος τὸν Διοκλητιανουπόλεως ὑπεριδὼν χῶρον, ἅτε που διαφανῶς εὐέφοδον ὄντα καὶ πεπονθότα πολλῷ πρότερον ἅπερ ἐρρήθη, πόλιν ἐν τῇ νήσῳ ὀχυρωτάτην ἐδείματο, καὶ τὸ ὄνομα, ὡς εἰκός, ἀφῆκε τῇ πόλει». Cf. N. Moutsopoulos, op. cit., pp. 371 sqq., qui fait une description du site et des découvertes archéologiques.

8. Proc., op. cit.: «... Διοκλητιανούπολις τὸ ὄνομα, εὐδαίμων μὲν τὸ παλαιὸν γεγενημένη, προϊόντος δὲ τοῦ χρόνου βαρβάρων οἱ ἐπιπεσόντων καταλυθεῖσα καὶ οἰκητόρων ἔρημος γεγονυῖα ἐπὶ μακρότατον...».

9. Cf. N. Moutsopoulos, op. cit., pp. 349, 363-365.

10. Proc., op. cit.

leurs cela est confirmé par les découvertes archéologiques du IIIe-IVe siècle[11]. De plus, la ville était bâtie sur un carrefour important de routes terrestres anciennes, qui liaient la Macédoine avec l' Illyrie et l' Epire.

Du point de vue stratégique, le site n' offrait pas de grands avantages naturels pour la défense de la ville, comme l' a prouvé d' ailleurs sa destruction par les barbares et surtout la décision de Justinien pour son transfert dans le lac de Kastoria[12]. Pour couvrir la faiblesse défensive naturelle, Dioclétien avait fortifié la ville avec une enceinte, qui l' entourait, comme le montre ses restes, sous forme triangulaire[13].

2. *Dioclétianopolis (ancienne Pella)*

La ville est mentionnée par une source contemporaine avec Dioclétien; il s' agit d' une variante de l' Itinéraire d' Antonin[14], datée un peu après l' an 286[15]. Ensuite elle est citée par la *Notitia Dignitatum,* datée après l' an 395, et encore par la *Notitia 1555 A* comme siège d' évêché, qui appartenait à la métropole de Thessalonique[16]. Cela signifie qu' elle existait au moins jusqu' au VIII[e] siècle.

L' identification de Dioclétianopolis présente beaucoup de difficultés. Certainement le fait que la ville figure sur l' Itinéraire d' Antonin comme station de la Via Egnatia au lieu de Pella ne laisse pas de doutes sur l' identification de Dioclétianopolis avec Pella. Cependant se pose le problème de savoir si Dioclétianopolis a été bâtie justement sur les ruines de Pella ou sur un autre site voisin *ex nihilo.* Un autre problème résulte de la mention contemporaine des villes Dioclétianopolis et Pella par des sources datées après Dioclétien.

A propos du premier problème les points de vue des savants sont partagés. Ainsi, W. Kubitschek croit que Dioclétien avait essayé de reconstruire Pella, qui

11. Cf. N. Moutsopoulos, op. cit., p. 365.

12. Proc., op. cit.: «οὗτος ('Ιουστινιανός) τὸν Διοκλητιανουπόλεως ὑπεριδὼν χῶρον, ἅτε που διαφανῶς εὐέφοδον ὄντα...». Cf. la description du nouvel site faite par Procope, op. cit. Pour sa fortification cf. aussi Ann. Comn. VI, 1: «... τὴν Καστορίαν... ἔστι δὲ θέσις τοῦ τόπου τοιαύτη. Λίμνη τίς ἐστιν ἡ τῆς Καστορίας, ἐν ᾗ τράχηλος ἀπό τῆς χέρσου εἰσέρχεται, καὶ περὶ τὸ ἄκρον εὑρύνεται, εἰς πετρώδεις βουνοὺς ἀποτελευτῶν. Περὶ δὲ τὸν τράχηλον καὶ πύργοι καὶ μεσοπύργια ᾠκοδόμηνται κάστρου δίκην, διόπερ καὶ Καστορία ὀνομάζεται». Cf. encore W. M. Leake, *Travels in Northern Greece,* I, pp. 323 sqq.

13. Cf. N. Moutsopoulos, op. cit., p. 341 et fig. 48-50.

14. Itin. Anton., 330 (éd. Wesseling): "Heraclea m.p. XII. - Cellis m.p. XXXIII - Edessa m.p. XXXIII. - Dioclitianopolis (sic) m.p. XXX. - Thessalonica XXVIIII...". - Sur l' autre variante de l' Itinéraire, datée en 211-217 ap. J.-C., figure la ville de Pella (Itin. Anton., 319 -320).

15. Voir C.F. Edson, "The Location of Cellae and the Route of the Via Egnatia", CPh 46 (1951) 13, n. 22. Cf. N.G.L. Hammond, *A History of Macedonia, I. Historical geography and prehistory,* Oxford 1972, p. 19.

16. J. Darrouzès, *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae. Texte critique, introduction et notes,* Paris 1981, p. 235.

a pris le nom Dioclétianopolis[17]. Fr. Geyer, qui n' exprime aucune incrédulité au témoignage de l' Itinéraire d' Antonin, s' interroge si s' agit-il d' une autre Dioclétianopolis —non identifiée avec Pella— pour laquelle nous ne connaissons rien[18]. Même Tafel soutient que l' on ne peut pas identifier Dioclétianopolis avec Pella[19]. Miller et Philippson identifient fautivement Dioclétianopolis de l' Itinéraire avec celle-ci citée par Procope et Hiéroclès[20]; et le premier identifie Dioclétianopolis avec Pella[21], qui se trouvait au bord d' un lac, et l' autre savant propose son identification avec Kastoria[22], trouvée aussi dans un lac. En d' autres termes les deux savants confondent Dioclétianopolis de la Thessalie (voir plus haut) avec la ville homonyme de la Macédoine.

Pour ce qui concerne les savants modernes, F. Papazoglou est d' accord avec le point de vue de Kubitschek, selon lequel Dioclétien a fondé Dioclétianopolis sur le même site de Pella, ancienne capitale des Macédoniens et plus tard colonie romaine[23]. Papakonstantinou - Diamantourou semble accepter le même point de vue[24]. Par contre N.G. Hammond a soutenu la thèse que la ville romaine de Pella se trouvait sur un site différent, probablement près des sources "Bains d' Alexandre le Grand"[25], où l'on a trouvé les restes d' un mur romain[26]; par conséquent il laisse sous-entendre qu'il faut localiser Dioclétianopolis aux "Bains d' Alexandre le Grand". A. Constantakopoulou soutient la même thèse avec N. Hammond; c-à-d. elle localise Dioclétianopolis aux "Bains d' Alexandre le Grand", en se basant d' une part sur le manque des trouvailles du Bas-Empire au site de Pella, d' autre part sur la découverte d' un milliaire et de deux monnaies byzantines (de Theodose et de Valentinien) aux "Bains d' Alexandre"[27].

Plus correcte nous semble la thèse de N. Hammond et Constantakopoulou, parce qu'on pourrait de cette manière expliquer la disparition rapide du nom de Dioclétianopolis. Ainsi sur l' Itinéraire Hierosolimitain, daté en 333 ap. J.-C., figure au lieu de Dioclétianopolis le nom de Pella[28]. Cela signifie que pour cette

17. W. Kubitschek, RE IX (1914) 2337, s.v. *Itinerarien.*

18. Fr. Geyer, RE XIV (1928) 678, s.v. *Makedonia.*

19. T.L.F. Tafel, *De via militari romanorum Egnatia qua Illyricum, Macedonia et Thracia jungebantur,* Tubingae 1841-1842 (réimpr. London 1972), p. 44.

20. Voir plus-haut Dioclétianopolis (ancien Argos Orestikon).

21. K. Miller, *Itineraria Romana,* Stuttgart 1916, p. 521.

22. Philippson, RE XIX (1937) 658, s.v. *Diocletianopolis.*

23. F. Papazoglou, *Makedonski gradovi,* p. 115.

24. D. Papakonstantinou - Diamantourou, *Pella, I. Revue historique et témoignages* (en grec), Athènes 1971, p. 16.

25. N.G.L. Hammond, *op. cit.,* p. 152.

26. Ph. Petsas, *Archaeology* 17 (1964) 75.

27. A. Constantakopoulou, *Géographie historique de la Macédoine (IVe - VIe s.)* (en grec.), Jannina 1984, p. 181.

28. Itin. Hieros., 605-606: "Civitas Thessalonica m. XIII — mutatio Ad Decimum m. X — mutatio Gephira m. X — civitas Pella unde fuit Alexander Magnus Macedo m.X — Scurio m. XV - civitas Edessa m. XV".

station de la Via Egnatia a été rapidement prédominé le célèbre et bien connu nom de Pella.

De toute façon Dioclétianopolis se trouvait sur un site très important au point de vue de communications, par lequel passait la célèbre Via Egnatia, qui reliait l' Occident avec l' Orient. De plus la ville se trouvait au milieu d' un camps fertile ("Campania"), qui faisait probablement partie de son territoire rural. Par conséquent, elle constituait un centre économique, administratif et ecclésiastique de la région.

Enfin, en ce qui concerne le deuxième problème, c-à-d. la mention parallèle de Pella et de Dioclétianopolis aux sources littéraires postérieures[29], nous pensons que cela signifie la coexistence de deux villes. En effet, les découvertes archéologiques, datées à l' époque byzantine, que l' on a trouvé sur l' acropole de Pella[30], montrent que la ville a été reconstruite probablement par Justinien; et il est aussi probable que la citadelle "βασιλικά 'Αμύντου", citée par Procope[31], doit être identifiée avec l' acropole de Pella[32]. Dans ce cas-là, c' était impossible l' existence contemporaine d' une autre ville (Dioclétianopolis) aux "Bains d' Alexandre le Grand", c-à-d. à une distance de seulement deux kilomètres de Pella. Par conséquent, Dioclétianopolis de l' Itinéraire d' Antonin a dû être abandonnée et Dioclétianopolis mentionnée par les *Notitiae* doit être cherchée sur un autre site.

En d' autres termes, nous croyons que Dioclétianopolis de l' Itinéraire d' Antonin a été probablement détruite par les barbares au cours de leurs invasions au IVe et Ve siècle; et ensuite Justinien a rebâti la ville sur un autre site plus fortifié par la nature, comme il l' a fait avec Dioclétianopolis de Thessalie; mais quel était le nouveau site choisi par Justinien pour la refondation de Dioclétianopolis?

Prenant en considération la distance logique existée entre deux villes, les données archéologiques de la région et encore le fait que Dioclétianopolis est mentionnée par la Notitia comme siège d' évêché, indépendante de celle-ci de Pella, nous pensons que l' on pourrait identifier Dioclétianopolis de Justinien avec les restes byzantins conservés au pied de la montagne de Païkon, sur une colline près du village actuel de Chrysé[33], c-à-d. à une distance de 50 km de Pella. La colline, qui se trouve entre deux affluents de la rivière de Moglenitsa, est très

29. Cf. Notitia 1555 A (VIIIe s.): Dioclétianopolis. - Jordan., Get. LVI, 287. Hièr., 638,3. Steph. Byz., s.v. *Pella,* Geogr. Ravenn. IV, 9. V, 12: Pella.

30. AD 16 (1960) 81. Cf. E. Stougiannakis, *Edessa* (en grec), Thessalonique 1932, 165.

31. Proc., De aedif., IV, 4.39.

32. Cf. Papakonstantinou - Diamantourou, *op. cit.*, pp. 93 - 94.

33. Cf. A. Keramopoullos, PAE 1934, p. 68, qui attribue aussi les ruines à Dioclétianopolis, siège d' évêché, qui faisait partie de la métropole de Thessalonique.

forte par nature. Sur son sommet sont conservés aujourd' hui les restes d' une enceinte byzantine, à une longueur de 500 m. Aux extrémités de l' enceinte existent deux grandes tours rondes, tandis qu' à son centre s' élève une autre tour carrée d' une hauteur de 10 m[34]. Si l' identification de Dioclétianopolis avec la ville postérieure de Moglena[35] est correcte, on pourrait prendre une idée de la puissance défensive de sa fortification par la description des efforts de Basile Bulgaroctone pour la prise de la ville trouvée alors dans les mains des Bulgares[36].

Le nouveau site montagneux de Dioclétianopolis n' avait bien sûr aucune importance au point de vue de communications, puisqu' il était éloigné de 20 km de la Via Egnatia. Cependant il avait une importance stratégique, parce qu' il a maîtrisé le seul passage naturel qui conduisait à la région de l' Almopie. Il est fort probable que le territoire rural de Dioclétianopolis comprenait la haute-vallée fertile de Moglenitsa et de ses affluents, identifiée déjà au siècle passé à l' antique Almopie; la vallée, s' entourée par les montagnes, ressemble avec une forteresse ronde naturelle. Par conséquent, il semble que Dioclétianopolis était le centre administratif, économique et religieux de l' Almopie.

CONCLUSIONS

L' étude de ces deux villes fondées par Dioclétien nous permet de prendre une idée d' une part de son oeuvre de restauration en Macédoine et en particulier de son intérêt pour la revivification de la vie urbaine dans la même région. D' autre part elle nous permet de comprendre mieux les nouvelles conceptions au sujet du caractère de la *ville* et surtout de son rôle dans la vie provinciale au Bas-Empire.

Ainsi, on remarque tout d' abord que tous les deux Dioclétianopoleis avaient été bâties sur le site —ou très proche du site— des centres urbains plus anciens, chefs-lieux de leur région. Cela montre, à mon avis, l' effort de Dioclétien pour le rétablissement de l' équilibre entre la *ville* et la *campagne*, qui avait été frappé avec le déclin du monde urbain au cours de la grande crise de l' Empire romain. D' ailleurs ce point de vue est renforcé par le fait que toutes les deux villes se trouvaient au centre des camps fertiles exploitables qui ont été compris dans leur territoire rural; par conséquent, elles constituaient des centres économiques, c-à-d. elles étaient d' abord des entrepôts et des marchés pour les produits de l' agriculture et de l' élevage de son territoire, en jouant vraiment un rôle hégémonique par rapport à lui.

34. Pour les ruines en général cf. Struck, *Makedonische Fahrten*, II, 1908, p. 74. N. Pappadakis, "De la Haute-Macédoine" (en grec), *Athena* 25 (1913) 453 sqq.

35. Cf. A. Keramopoullos, op. cit.

36. Cedren., II, p. 461 (éd. Bonn).

De plus, si l' on juge du fait que toutes les deux villes se trouvaient sur des routes importantes, on aboutit à la conclusion qu' elles constituaient encore des centres commerciaux et aussitôt administratifs, puisque l' administration reste se baser dans les villes. Leur rôle administratif a été renforcé au IVe siècle par l' organisation ecclésiastique —faite dans le cadre de la christianisation des villes—, selon laquelle toutes les deux villes sont devenues sièges episcopaux.

D' ailleurs, étant donné que Dioclétianopolis Macédonienne a été bâtie sur la Via Egnatia et tenant compte la découverte d' un milliaire de la Première Tétrarchie à Thessalonique[37], on pourrait constater l' intérêt de Dioclétien pour cette route qui liait sa nouvelle capitale, Nicomédie, avec sa patrie, l' Illyrie[38].

On manque de données archéologiques pour Dioclétianopolis de la Macédoine; mais, à en juger par la fortification de Dioclétianopolis de Thessalie, il y a lieu de penser que toutes les deux villes ont été fortifiées pour leur protection contre la menace barbare; par conséquent elles servaient de refuge pour la population urbaine et rurale en cas d' invasions barbares. Cependant, leur destruction par les barbares prouve que leurs murailles ne suffisaient pas à repousser les attaques des barbares. Et cela, parce que leurs sites ne disposaient pas des avantages défensifs naturels; leur importance était plutôt stratégique, puisqu' elles se trouvaient sur des routes importantes, qui semblent former, selon la stratégie Dioclétienne, des noyaux de résistance contre les invasions barbares. C' est pour cette raison que Justinien plus tard a transferé Dioclétianopoleis sur des sites plus défensifs naturels et elles ont été transformées, du point de vue stratégique, en villes-forteresses, étant donné que le rôle des facteurs militaires est devenu encore plus prépondérant dans l' urbanisation.

De toute façon la destruction de toutes les deux villes au cours des invasions barbares au IVe et Ve siècle nous donne d' une part une idée de l' extension de la catastrophe provoquée par les barbares; et d' autre part deux points sûrs de l' activité destructive des barbares, c-à-d. les camps d' Argos Orestikon et de Pella[39].

Malheureusement, à défaut de fouilles archéologiques systématiques, nos connaissances à propos des problèmes concernant le plan et en général l' urbanisme de deux villes en question sont très pauvres. Nous savons seulement que

37. Cf. P. Collart, "Les milliaires de la Via Egnatia", BCH 100 (1976) 189.

38. Cf. P. Collart, op. cit., p. 196 et note 116.

39. Pour les invasions barbares au IVe siècle cf. P. Lemerle, "Invasions et migrations dans les Balkans depuis la fin de l' époque romaine jusqu' au VIIIe siècle, RH 211 (1954) 265-308. Ev. Chrysos, *Byzantion et les Goths. Contribution à la politique extérieure de Byzantion au IVe siècle* (en grec), Thessalonique 1972. - Une idée de la catastrophe provoquée par les barbares dans la région de Corinthos nous donne M. Kordoses, *Contribution à l' histoire et la topographie de la région de Corinthos aux temps médievals* (en grec), Athènes 1981, pp. 60 sqq.

l' enceinte de Dioclétianopolis Thessalienne formait un triangle.

Enfin, il faut noter que le nom de deux villes en question reflète la propagande de Dioclétien visée à se montrer l' empereur comme restaurateur de l' Empire romain. Ainsi, il est intéressant de constater que Justinien a respecté leur nom, sans le changer au profit de sa propagande personelle.

Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων

Ζαχαρία Ν. Τσιρπανλῆ

Η ΕΦΑΡΜΟΓΗ ΤΟΥ ΦΛΩΡΕΝΤΙΝΟΥ «ΟΡΟΥ» ΣΤΟ ΕΛΛΗΝΙΚΟ ΑΡΧΙΠΕΛΑΓΟΣ

Ἡ περίπτωση τῆς βενετοκρατούμενης Κρήτης καὶ τῆς ἱπποτοκρατούμενης Ρόδου

Τό σύνθετο πρόβλημα

Μιά ἀπό τίς πιό περίπλοκες κληρονομιές τῆς ὀρθόδοξης Ἑλληνικῆς Ἀνατολῆς ἐπί τουρκοκρατίας (καί ἀργότερα, ὡς σήμερα ἀκόμη), στίς σχέσεις της μέ τή Δύση, στάθηκε ἀναμφισβήτητα ἡ συμφωνία τῆς Φλωρεντίας γιά τήν ἕνωση τῶν Ἐκκλησιῶν*. Τά γεγονότα ἔχουν καταγραφεῖ ἡμέρα πρός ἡμέρα ἤ καί ὥρα πρός ὥρα· ἱστορικοί καί θεολόγοι, ὀρθόδοξοι, καθολικοί, προτεστάντες, ἐξέτασαν τίς σχετικές πηγές, προσπάθησαν νά ἑρμηνεύσουν τά συμβάντα, περιέγραψαν τίς προσωπικότητες, πρώτης, δευτέρας ἤ τρίτης σπουδαιότητας[1]. Ἡ μεγάλη συνθετική μελέτη γιά τή διαμόρφωση μιᾶς πολύχρονης συλλογικῆς νοοτροπίας τοῦ ὀρθόδοξου ποιμνίου ἐπί τουρκοκρατίας, δηλ. ἐπί 400 καί περισσότερο χρόνια, μέ βάση καί ἐκκίνηση τό ἑνωτικό decreto, δέν ἔχει γραφεῖ[2]· οὔτε καί εἶναι εὔκολο νά γραφεῖ, γιά πολλούς λόγους, ἕνας ἀπό τούς ὁποίους καί ἡ μή συγγραφή εἰδικῶν κατά περιοχές μονογραφιῶν.

* Ἀνακοίνωση στά ἰταλικά πού ἔγινε στή Ferrara (Palazzo Paradiso, 17.4.1990) κατά τή διάρκεια τῶν ἐργασιῶν τοῦ ἱστορικο-θεολογικοῦ Συμποσίου μέ θέμα «550 Jahre. Konzil Ferrara-Florenz» (16. - 22.4.1990) πού διοργάνωσε ἡ «Societas Internationalis Historiae Conciliorum investigandae».

1. Βλ. π.χ. τό βιβλίο τοῦ Joseph Gill, *The Council of Florence*, Cambridge, University Press, 1959 (καί β' ἔκδ. 1961)· μεταφράστηκε στά ἑλληνικά (μέ λάθη στήν ἀπόδοση διαφόρων ὀνομάτων ἤ ὅρων καί στή γλωσσική διατύπωση): *Ἡ Σύνοδος τῆς Φλωρεντίας*, ἔκδοσις καί μετάφρασις γραφείου «Καλοῦ Τύπου», Ἀθῆναι 1962· ἐπίσης τοῦ ἴδιου, *Personalities of the Council of Florence and other Essays*, Oxford 1964. Νεότερη ἀποτίμηση γεγονότων καί ἰδεῶν, μέ τήν πρόσφατη βιβλιογραφία, βλ. στοῦ Vittorio Peri, Il Concilio di Firenze. Un appuntamento ecclesiale mancato, *Il Veltro* 27, n° 1-2: Le relazioni tra l' Italia e la Grecia (gennaio-aprile 1983) 197-217.

2. Μιά προσπάθεια, ἀνολοκλήρωτη, μέ κάποιες μονομέρειες, καταβάλλεται στό βιβλίο τοῦ Π. Γρηγορίου, *Σχέσεις Καθολικῶν καί Ὀρθοδόξων*, Ἀθῆναι 1958, σ. 527-632 (ὁ συγγρ. ἀνήκει στήν ἑνωτική-ἐξαρχική-Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδας). Εὐρύτερη ἐνημερωτική εἰκόνα μπο-

Ἔχει ἀποδειχθεῖ, ἐξάλλου, ὅτι εἶναι πολύ ἀπατηλό νά στηρίζεται κανείς στίς ὑπογραφές, καί κατά συνέπεια στήν ἀποδοχή, τῶν ὀρθόδοξων ἀρχιερέων, τίς ὁποῖες συναντοῦμε κάτω ἀπό τή Bulla Unionis τῆς 6.7. 1439. Τό πρόβλημα δέν εἶναι καί τόσο ἡ εἰλικρίνεια ἤ ἡ συνέπεια τῶν ὑπογραψάντων, ἀλλά ποιούς καί πόσους ἀντιπροσώπευαν οἱ ὑπογραφές ἐκεῖνες; Μέ ἄλλα λόγια, ποιές ἦταν οἱ διαθέσεις τῶν πιστῶν πρίν καί κυρίως μετά τό 1439· πῶς ρωτήθηκε, ἄν ρωτήθηκε, ὁ λεγόμενος «λαός» (ἄλλο πρόβλημα τό περιεχόμενο τοῦ ὅρου αὐτοῦ)· κάτω ἀπό ποιές συγκυρίες, πολιτικές, στρατιωτικές, οἰκονομικές, τό ποίμνιο συμβιβάσθηκε ἤ ὄχι, ἀποδέχθηκε ἀρχικά καί ἔπειτα ἀρνήθηκε τήν Ἕνωση. Ποιές οἱ μορφές συμβιβασμοῦ καί συνυπάρξεως λατίνων-ὀρθοδόξων· ποιές οἱ μορφές ἀντιδράσεως τῶν ὀρθοδόξων· ὡς ποῦ φτάνει ἡ ἀντίσταση, ποῦ καί πότε κάμπτεται, ἔναντι ποίου ἀνταλλάγματος;

Φυσικά, μέσα στό πλέγμα τῶν ἐρωτημάτων ἐνυπάρχει ἀδιαχώριστος ὁ κρατικός παρεμβατισμός· μποροῦμε πολύ καλά νά τόν ἀντιληφθοῦμε στήν ἀμετακίνητη βούληση τοῦ Μεχμέτ Β' ὡς πρός τήν τοποθέτηση στήν κορυφή τῆς Ὀρθοδοξίας τοῦ ἀνθενωτικοῦ Γεωργίου-Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου[3], ἤ στό βασικό ἀξίωμα τῆς Δημοκρατίας τοῦ Ἁγίου Μάρκου «prima semo Veneziani e poi Christiani», μία ἀρχή μέ ποικίλες ὄψεις σέ συνάρτηση μέ τόν τόπο καί τό χρόνο[4]. Θά ἦταν ἄλλωστε ἄδικο νά ἐπικρίνομε τήν παρέμβαση τοῦ Κράτους στή διακυβέρνηση τῶν ὀρθόδοξων ὑποτελῶν του ὡς πρός τό ἐξεταζόμενο θέμα, τή στιγμή πού καί ὁ βυζαντινός αὐτοκράτορας καί ὁ Πάπας τῆς Ρώμης συναρτοῦσαν τήν ἐκκλησιαστική ἕνωση μέ τό ὕψος τῆς οἰκονομικῆς καί στρατιωτικῆς βοήθειας, πού ὁ δεύτερος ἔπρεπε νά στείλει στόν πρῶτο.

Ὑπενθυμίζω, συγκεκριμένα, τίς ὁδηγίες τοῦ πάπα Εὐγενίου Δ' (1431-1447) πρός τόν ἐπίσκοπο Κορώνης (μετέπειτα καρδινάλιο) Χριστόφορο Garaton, ἀπεσταλμένο (νούντσιο) στήν Κωνσταντινούπολη: ἀνάλογα μέ

ρεῖ κανείς νά ἀποκομίσει ἀπό τό βιβλίο τοῦ Aristide Brunello, *Le Chiese Orientali e l' unione*, Milano 1966. Πρβλ. καί τήν εἰδικότερη μελέτη τοῦ Antonio de Sanctis, *Un tentativo di unione fra Roma e Costantinopoli nel sec. XVII*, Assisi 1966.

3. Πρβλ. Gunnar Hering, Das islamische Recht und die Investitur des Gennadios Scholarios (1454), *Balkan Studies* 2 (1961) 231 - 256, καί ἰδίως Θεοδώρου Ν. Ζήση, *Γεννάδιος Β' Σχολάριος. Βίος-συγγράμματα-διδασκαλία*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 199-210.

4. Βλ. μαρτυρίες σέ βενετικά ἔγγραφα: Giorgio Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente*, τ. 3: *Documenti Veneziani*, Verona 1978. Τελευταῖα ὁ Vittorio Peri, L' unione della Chiesa Orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico, *Aevum* 58 (1984) 439-498, ὑποστήριξε ὅτι ἡ Βενετία ὑπῆρξε μᾶλλον συντηρητική, κάθε ἄλλο παρά φιλελεύθερη, ἀπέναντι στούς ὀρθόδοξους ὑπηκόους της. Ὡστόσο δύσκολα πείθουν τά ἀποδεικτικά στοιχεῖα πού προσκομίζονται στήν, κατά τά ἄλλα, ἐνδιαφέρουσα αὐτή ἐργασία.

τή δραστηριότητα τοῦ Ἰωάννη Η' Παλαιολόγου (1425-1448) ὡς πρός τή δημοσίευση καί ρύθμιση τῶν ἀποφασισθέντων στή Φλωρεντία, θά πλήρωνε ἤ δέν θά πλήρωνε ὁ Garaton, μέ χρήματα τοῦ παπικοῦ ταμείου, τούς μισθούς τῶν βαλλιστροφόρων πού ὑπηρετοῦσαν στήν Κωνσταντινούπολη. Ἡ σχετική πηγή εἶναι γνωστή· πρόκειται γιά τό ἔγγραφο τῆς 25.8.1440 πού δημοσίευσε ὁ Georg Hofmann[5]· καί ὁ Joseph Gill τό χρησιμοποίησε στό βιβλίο του «The Council of Florence»[6].

Σκοπός μου δέν εἶναι νά ξαναφέρω ἐδῶ στοιχεῖα ἤδη γνωστά. Ἐπεσήμανα τό παραπάνω γεγονός γιά νά δείξω σαφέστερα τή διαπλοκή τῶν οἰκονομικῶν, στρατιωτικῶν καί πολιτικῶν παραγόντων, πέρα ἀπό τίς προσωπικές ἀδυναμίες καί τά πάθη τῶν πρωταγωνιστῶν πού συνέβαλαν ἀπό κοινοῦ, καί ἀπό τήν Ἀνατολή καί ἀπό τή Δύση, στήν τελική σύνταξη τοῦ φλωρεντινοῦ decreto. Αὐτό λοιπόν τό συμπαγές καί πολύπλευρο θέμα, ἰδίως στή χρονική συνέχειά του, εἶναι ἀδύνατο νά τό ἀντιμετωπίσει ἕνας καί μόνο ἐρευνητής. Ἀπό τά πράγματα εἶναι ὑποχρεωμένος νά περιορίσει καί νά ἐπιλέξει τήν προβληματική στό χρόνο καί στόν τόπο.

Ἀκόμη, νά διευκρινίσω κάτι ὡς πρός τόν προσδιορισμό τοῦ χρόνου. Τήν ἀφορμή τήν παίρνω ἀπό τό προαναφερθέν βιβλίο τοῦ Gill, τό ὁποῖο κυκλοφόρησε πρίν ἀπό 31 χρόνια, καί σέ ὁρισμένες θέσεις τοῦ ὁποίου δύσκολα μπορῶ νά συμφωνήσω. Τό τελευταῖο λοιπόν κεφάλαιο, πρίν ἀπό τόν ἐπίλογο, τοῦ βιβλίου αὐτοῦ κλείνει μέ τή φράση: «Ἡ ἕνωσις εἶχε τελειώσει»[7]. Ἡ διαπίστωση αὐτή συνδυάζεται βέβαια μέ τήν ἅλωση τῆς Κωνσταντινούπολης ἀπό τούς Τούρκους. Καί ὅμως ἀπό τό 1453 καί ἔπειτα οἱ ἐνέργειες τῆς Ἁγίας Ἕδρας γιά τήν περιζήτητη Ἕνωση πολλαπλασιάζονται, διευρύνονται ἕνα αἰώνα ἀργότερα, μετά τή σύνοδο τοῦ Trento (1563), καί ἀποκορυφώνονται μετά τό 1622, ὅταν ἱδρύεται στή Ρώμη ἡ δραστήρια Sacra Congregatio de Propaganda Fide[8].

5. «... Tu namque, ut dicis, non aliter balistariorum impensa fecisti ac facis, quam si primo accessus vestri die ad publicandam unionem fuisset processum, nec vides id nullo modo decuisse modo, cum potius debueris, quamprimum *tarditatem incipiendi habuisti exploratam, tardare etiam solutiones...* Et si interim *publicatio decreti,* ut credimus, *erit facta,* et imperatorem suosque bene dispositos intelligemus, *alia item, que in Grecorum libertatem tutelamque facere intendebamus,* idemtidem perficere esset animus...»: Georgius Hofmann, *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes,* pars III (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores, series A), Roma 1946, σ. 17-21, ἀρ. ἐγγρ. 243 (Φλωρεντία, 25 Αὐγούστου 1440), ἰδίως σ. 18. Τό ἐκτενές αὐτό ἔγγραφο, παρά τή σύντομη χρησιμοποίησή του ἀπό τόν Gill, δέν ἔχει ἀξιοποιηθεῖ, ὅπως θά ταίριαζε, γιά τή μελέτη τῆς νοοτροπίας τῆς παπικῆς αὐλῆς. Γιά τόν Garaton βλ. τή μονογραφία τοῦ L. Pesce, *Cristoforo Garatone trevigiano, nunzio di Eugenio IV,* Roma 1973. (Quaderni della Rivista di Storia della Chiesa in Italia, 3).

6. Στή σ. 352-353, καί στήν ἑλληνική μετάφραση, σ. 408-409.

7. *Αὐτόθι,* σ. 388 (: The union was at an end), καί στήν ἑλληνική μετάφραση, σ. 451.

8. Πρβλ. Ζαχαρία Ν. Τσιρπανλῆ, *Οἱ Μακεδόνες σπουδαστές τοῦ Ἑλληνικοῦ Κολλεγίου Ρώμης καί ἡ δράση τους στήν Ἑλλάδα καί στήν Ἰταλία (16ος αἰ.-1650),* Θεσσαλονίκη 1971, σ.

Ἑπομένως ἡ Ἕνωση ὡς ἰδεολογικό σχῆμα, προοδευτικό ἢ συντηρητικό, ὡς συγκεκριμένη ἐπικοινωνία μέ τή Δύση, ὡς ἔμπρακτη ἀποδοχή, συνειδητή ἢ καιροσκοπική ἢ περιστασιακή, τοῦ ἑνός Ποιμένος ἐπιβιώνει στήν Ἀνατολή αἰῶνες ὁλόκληρους, ὡς καί σήμερα. Ἡ ἐπιβίωση αὐτή, κατά τρόπο πράγματι παράδοξο, ὄχι καί ἀναιτιολόγητο, λειτούργησε ἐντελῶς ἀρνητικά. Ἀντί νά ἑνώσει τίς δύο Ἐκκλησίες σέ μία, δημιούργησε μιά τρίτη Ἐκκλησία πού ἀναπτύχθηκε ἀνάμεσα στίς δύο. Τό ἀποτέλεσμα: μετά ἀπό ἀγωνιώδεις προσπάθειες διαμορφώθηκε νέο, ὀλιγομελές ποίμνιο, ἀποτελούμενο ἀπό πρώην «σχισματικούς» (κατά τίς πηγές τῆς ἐποχῆς), δηλ. ὀρθοδόξους, καί καμιά φορά καί ἀπό πρώην λατίνους (!)[9]· ἐπίσης σχηματίσθηκε νέα ἐκκλησιαστική πυραμίδα (ἀρχιεπίσκοποι, ἐπίσκοποι, ἱερεῖς κ.ἄ.), ἡ ὁποία, ὅπως ἦταν φυσικό, διαγκωνιζόταν μεταξύ τῆς λατινικῆς καί τῆς ὀρθόδοξης ἱεραρχίας. Ἀναφέρομαι στούς ἑνωτικούς ἢ οὐνίτες καί στήν Ἐκκλησία τους. Τούς ἐκπροσώπους τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆς θά τούς κατηγορήσουν ἢ θά τούς περιφρονήσουν καί Λατίνοι καί Ὀρθόδοξοι[10].

Ἡ ἀλήθεια εἶναι ὅτι οἱ Ἀνατολικοί καί οἱ Δυτικοί, πού ὑπέγραψαν τή Bulla Unionis τοῦ 1439, ἐπ' οὐδενί λόγῳ ἀπέβλεπαν στήν ἵδρυση μιᾶς ἐνδιάμεσης Ἐκκλησίας. Ὅταν αὐτή ἄρχισε νά μορφοποιεῖται, τότε καί οἱ δύο πλευρές, Δύση καί Ἀνατολή, τήν ἀντιμετώπισαν μέ ἀμηχανία· ἔπειτα, οἱ ὀρθόδοξοι, ἀπό φόβο μήπως τούς παρασύρει ἡ νέα Ἐκκλησία, χάρη στή γοητευτική ὁμοιότητά της μέ τή δική τους (ἐξωτερική ἐμφάνιση κλήρου καί τυπικοῦ), ἀντέδρασαν ἔντονα καί χαρακτήρισαν τούς ἑνωτικούς «Δούρειο Ἵππο» (*equus Trojanus*)[11]· ἡ Ἁγία Ἕδρα, ἀπό τήν ἄλλη, ὄφειλε νά προστατεύσει καί προστάτευσε αὐτούς πού δήλωναν πώς εἶναι δικοί της ἄνθρωποι. Τά παραπάνω ἂς θεωρηθοῦν, μέ ἄκρα συντομία, ὡς γενικά πλαίσια μέσα στά ὁποῖα ἐντάσσονται πλῆθος προβλήματα, καί ὄχι μόνο θρησκευτικά ἢ δογματικά, μά καί διοικητικά, διαχειριστικά, οἰκονομικά,

7-8, ὅπου καί βιβλιογραφία. Γιά τήν ἀποσαφήνιση τῶν νέων κατευθύνσεων τῆς Ἁγίας Ἕδρας μετά τή Σύνοδο τοῦ Trento (π.χ. κατάργηση «προνομιακῶν» γιά τούς Ἕλληνες ρυθμίσεων χάρη στό decreto fiorentino) βλ. Peri, L' unione della Chiesa Orientale, σ. 479-493.

9. Πρβλ. τήν αὐστηρή ἐγκύκλιο τοῦ πάπα Νικολάου Ε' (1447-1455), μέ χρονολογία 6.9.1448 (ἢ 1449), σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἀπαγορευόταν τό πέρασμα λατίνων, σέ φραγκοκρατούμενες περιοχές τοῦ ἑλληνικοῦ χώρου, «unionis pretextu», πρός τήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία (ad Graecos)· εἶχαν ἐπισημανθεῖ πολλά τέτοια κρούσματα, γεγονός πού προκάλεσε ἔκπληξη στή Ρώμη: Hofmann, *Epistolae*, δ.π., σ. 123-124, ἀρ. ἐγγρ. 297. Ἂς διευκρινισθεῖ ἐδῶ ὅτι ἡ λεγόμενη οὐνιτική Ἐκκλησία θά διαμορφωθεῖ κυρίως ἀπό τά τέλη τοῦ 16ου αἰ. καί ἔπειτα, μετά τή Σύνοδο τοῦ Brest-Litovsk (1596).

10. Βλ. π.χ. τήν τραγική θέση τῶν Ἑλλήνων ἀποφοίτων τοῦ παπικοῦ Collegio Greco τῆς Ρώμης: Ζαχαρίας Ν. Τσιρπανλῆς, *Τό Ἑλληνικό Κολλέγιο τῆς Ρώμης καί οἱ μαθητές του (1576-1700)*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 115, 202-206, 227-228.

11. *Αὐτόθι*, σ. 31, 718. Πρβλ. ἐπίσης Τσιρπανλῆ, *Οἱ Μακεδόνες σπουδαστές*, σ. 53-64.

κοινωνικά. Γι' αὐτό καί σπεύδω ἀπό τόν τεράστιο προβληματισμό νά ξεχωρίσω καί νά ἀναπτύξω τίς εἰδικές περιπτώσεις πού μνημονεύω στόν ὑπότιτλο τῆς μελέτης μου, δηλ. τόν φλωρεντινό ὅρο, ὅπως ἐμφανίζεται, στήν πράξη, σέ δυό φραγκοκρατούμενα νησιά τοῦ ἑλληνικοῦ Ἀρχιπελάγους, τήν Κρήτη καί τή Ρόδο.

Περιορισμός τῆς προβληματικῆς

Γιατί ἐπέλεξα τά νησιά αὐτά; Γιά τούς ἑξῆς λόγους: Πρῶτα πρῶτα, γιατί καί ἡ Κρήτη καί ἡ Ρόδος βρίσκονται κάτω ἀπό λατίνους κατακτητές, ὄχι ὅμως τούς ἴδιους. Ἡ Κρήτη ἔχει περάσει στούς Βενετούς ἀπό τό 1204/1211· στά χέρια τους θά μείνει ὡς τό 1669. Ἡ Ρόδος καί τά γύρω νησιά —τά σημερινά Δωδεκάνησα, ἐκτός ἀπό τήν Πάτμο, τήν Ἀστυπάλαια, τήν Κάσο καί τήν Κάρπαθο— περιέρχονται ἀπό τό 1310 στούς Ἰωαννίτες Ἱππότες· θά τά κρατήσουν ὡς τίς 31 Δεκεμβρίου 1522. Καί τά δύο αὐτά μεγάλα νησιά, σέ σημαντική γεωγραφική θέση στό Νότιο καί Ἀνατολικό Αἰγαῖο, συνδέονται, κατά τόν ὄψιμο μεσαίωνα, μέ πυκνές ἐμπορικές συναλλαγές καί μέ πολιτιστικές ἤ καί πολιτικές ἀλληλοεπικαλύψεις (στή γλώσσα, στή λογοτεχνία, στά ἤθη καί ἔθιμα, στήν ἀμοιβαία βοήθεια κατά τῶν Τούρκων)[12].

Ἡ ἐπιλογή πού ἔκαμα δέν μπορεῖ, βέβαια, νά θεωρηθεῖ ὡς ἀμετακίνητο μοντέλο συγκριτικῆς μελέτης· θά τήν χαρακτηρίσω σάν ἕνα δεῖγμα σύγκρισης, μέσα ἀπό τό ὁποῖο θά φανεῖ καθαρά ἡ διαφορετική ἤ ὁμοιόμορφη συμπεριφορά κατακτητῶν-κατακτημένων, λατίνων-ὀρθοδόξων, στά δυό νησιά, ἀπέναντι στόν φλωρεντινό ὅρο.

Στήν Κρήτη

Ἂς δοῦμε πρῶτα τί γίνεται στή βενετοκρατούμενη Κρήτη. Ἐδῶ, ὅπως εἶναι γνωστό, οἱ Βενετοί, γιά λόγους καθαρά πολιτικούς, δέν εὐνόησαν τή διαδοχή τῶν ὀρθόδοξων ἀρχιερέων καί ἐπισκόπων. Ἀντίθετα, θά στηρίξουν τήν ἐγκαθίδρυση λατίνων ἐπισκόπων, βενετικῆς κατ' ἐξοχήν καταγωγῆς. Γιά τούς ὀρθοδόξους ἡ Βενετία, ἀντί τῶν ἐπισκόπων, ἐπιβάλ-

12. Πρβλ. Anthony Luttrell, Crete and Rhodes: 1340-1360, *Πεπραγμένα τοῦ Γ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου*, τ. 2, ἐν Ἀθήναις 1974, σ. 167-175· Agapitos G. Tsopanakis, *Essai sur la phonétique des parlers de Rhodes*, Athen 1940, σ. XXXV, καί στοῦ ἴδιου, *Τό ἰδίωμα τῆς Χάλκης (Δωδεκανήσου)*, Ρόδος 1949, σ. 8· Guy Sommi Picenardi, *Itinéraire d' un chevalier de Saint - Jean de Jérusalem dans l' île de Rhodes*, Lille 1900, σ. 133-137· Σπυρίδων Μ. Θεοτόκης, Ἡ πρώτη συμμαχία τῶν κυριάρχων κρατῶν τοῦ Αἰγαίου κατά τῆς καθόδου τῶν Τούρκων ἀρχομένου τοῦ ΙΔ' αἰῶνος, *ΕΕΒΣ* 7 (1930) 283-298.

λει ὡς ἐκκλησιαστικούς ἡγέτες τούς πρωτοπαπάδες· αὐτοί εἶναι ὀρθόδοξοι κληρικοί, ἀλλά ἄτομα τῆς ἀπόλυτης ἐμπιστοσύνης τῆς Γαληνότατης[13]. Κατά συνέπεια, ἀναπαραγωγή τῶν στελεχῶν τοῦ ὀρθόδοξου κλήρου δέν μπορεῖ νά γίνει μέσα στήν Κρήτη. Οἱ ὑποψήφιοι ἱερεῖς ἔπρεπε νά ὑποστοῦν ἕνα εἶδος ἐξετάσεων ἐπί τόπου, ὑπό τήν ἐποπτεία τῶν βενετικῶν ἀρχῶν, νά δηλώσουν πίστη στήν πολιτική ἐξουσία[14] καί νά δώσουν ὅρκο «*omnia credere et observare, quae constituta sunt in Concilio Florentino, et obedientiam dare Sanctissimo Domino Nostro Papae et de eodem commemorationem facere*». Μᾶς ἔχουν σωθεῖ ἀρκετά πανομοιότυπα τοῦ ὅρκου αὐτοῦ[15].

Ἔχει ἀποδειχθεῖ ἐξάλλου ὅτι ὁ παραπάνω ὅρκος εἶχε καταντήσει τύπος, πλασματική ὑποχρέωση. Ἡ βενετική Αὐθεντία τῆς Κρήτης ἤθελε πιστούς ὑπηκόους καί ἤρεμη κοινωνική ζωή, χωρίς ἀναστατώσεις καί θρησκευτικές ἔριδες. Ὁ ὑποψήφιος λοιπόν Κρητικός ἱερέας μέ τά πιστοποιητικά τοῦ εὐπειθοῦς πολίτη καί μετά ἀπό λεπτομερεῖς διατυπώσεις ὄφειλε νά μεταβεῖ σέ καθορισμένες ἕδρες ὀρθόδοξων μητροπόλεων (ὅπως π.χ. στή Μάνη, Κορώνη, Μεθώνη, Μονεμβασία, Κόρινθο, Ζάκυνθο, Κεφαλονιά, Κύθηρα, Κάρπαθο, Μικρά Ἀσία καί ἀλλοῦ) γιά νά χειροτονηθεῖ ἔπειτα, μέ τή βεβαίωση τῆς πράξης τῆς χειροτονίας ἐπέστρεφε στήν πατρίδα του γιά νά ἀσκήσει τό ἱερατικό λειτούργημα[16].

Εἶναι ὅμως γεγονός ὅτι ἡ Βενετία, σέ σχέση μέ τήν ἀποικία της τήν Κρήτη, εἶδε τήν Ἕνωση σάν μιά καλή εὐκαιρία γιά τήν ἐπιβολή ἐλεγχόμενης, ὁμοιογενοῦς Ἐκκλησίας σέ ἕνα νησί, ὅπου οἱ ὀρθόδοξοι ἱερεῖς συμμετεῖχαν ἤ πρωταγωνιστοῦσαν στίς ἐπαναστατικές ἐξεγέρσεις κατά τῆς βε-

13. Silvano Borsari, *Il dominio veneziano a Creta nel XIII secolo,* Napoli 1963, σ. 105-125. Γιά τούς πρωτοπαπάδες βλ. Ζαχαρία Ν. Τσιρπανλῆ, *«Κατάστιχο ἐκκλησιῶν καί μοναστηριῶν τοῦ Κοινοῦ» (1248-1548),* Ἰωάννινα 1985, σ. 30-31, ὅπου βιβλιογραφία.

14. Νικ. Β. Τωμαδάκης, Οἱ ὀρθόδοξοι παπᾶδες ἐπί ἑνετοκρατίας καί ἡ χειροτονία αὐτῶν, *Κρητικά Χρονικά* 13 (1959) 65-72.

15. Τσιρπανλῆς, *«Κατάστιχο»*, σ. 90, 335-337.

16. Τωμαδάκης, ὅ.π., σ. 61-65· M.I. Μανούσακας, Ἡ χειροτονία ἱερέων τῆς Κρήτης ἀπό τό μητροπολίτη Κορίνθου. (Ἔγγραφα τοῦ ΙΣΤ' αἰῶνα), *Δελτίον Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας,* περίοδος Δ', τ. 4 (1964) 317-331· Μαρία Χαιρέτη, Νέα στοιχεῖα περί τῆς χειροτονίας ὀρθοδόξων ἱερέων Κρήτης ἐπί βενετοκρατίας, *Πεπραγμένα τοῦ Γ' Διεθνοῦς Κρητολογικοῦ Συνεδρίου,* τ. 2, ἐν Ἀθήναις 1974, σ. 333-341. Ὑποστηρίχθηκε τελευταῖα (Peri, L'unione della Chiesa Orientale, σ. 458 καί σημ. 37) ὅτι οἱ Ἕλληνες πού ἔδιναν ὅρκο στήν Καθολική Ἐκκλησία καί δέν τόν τηροῦσαν πρέπει κανονικά νά χαρακτηρισθοῦν ὑποκριτές. Ὁ χαρακτηρισμός αὐτός δέν ἔχει περιεχόμενο, γιατί ἡ ἱστορική πράξη ἀπέδειξε τήν οὐσιαστική διάσταση τῶν συνθηκῶν τῆς ζωῆς. Ἤ θά ἔπρεπε ὅλοι οἱ ἐνδιαφερόμενοι νά γίνουν πραγματικοί λατίνοι (κάτι ἀδιανόητο γιά τά ἑλληνικά δεδομένα) ἤ νά μή γίνουν ἱερεῖς καθόλου. Ὅταν κανείς ὑφίσταται μέ τή βία μία κατάσταση, ἤ ἀντιδρᾶ καί γίνεται μάρτυρας, ἤ ὑπομένει τή βία, χρησιμοποιεῖ τη λεγόμενη «γλώσσα δουλείας» καί πιστεύει στό χρόνο γιά τήν ἀποκατάσταση. Ἄν κατηγορηθοῦν ὡς ὑποκριτές οἱ ὑφιστάμενοι τή βία, οἱ ὁποῖοι βρίσκουν μία διέξοδο, ταπεινωτική ἔστω, «συμβιβασμοῦ», τότε πῶς πρέπει νά ὀνομασθοῦν αὐτοί πού ἀσκοῦν τή βία;

νετικῆς Αὐθεντίας[17]. Μέ τέτοιες προοπτικές ἡ Δημοκρατία τοῦ Ἁγίου Μάρκου ὑποστήριξε μέ θέρμη τή φιλενωτική δραστηριότητα ἱκανῶν ἀξιωματούχων τῆς Ἁγίας Ἕδρας, στήν Κρήτη, ὅπως τοῦ Βενετοῦ πατρικίου καί λατίνου ἀρχιεπισκόπου τοῦ νησιοῦ Fantino Vallaresso, ὁ ὁποῖος μετά τή Φλωρεντία (ὅπου καί εἶχε ὑπογράψει τή γνωστή Bulla) ἐργάσθηκε ὑπέρ τῆς Ἕνωσης στήν ἕδρα του ἐπί πέντε σχεδόν χρόνια (1439-1443). Ἐπίσης ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ παρουσία στό νησί τοῦ κρητικῆς καταγωγῆς δομινικανοῦ μοναχοῦ Simon de Candia. Αὐτός, κατ' ἐντολή τοῦ πάπα Καλλίστου Γ' (1455-1458), μπορεῖ, γιά τή συναίνεση τῶν ὀρθοδόξων στόν φλωρεντινό ὅρο, νά ἱερουργεῖ κατά τό τυπικό τῆς λατινικῆς Ἐκκλησίας, ἀλλά στήν ἑλληνική γλώσσα[18].

Ἡ σπουδαιότερη ὡστόσο ἔκφραση τῆς φιλενωτικῆς πολιτικῆς τῆς Βενετίας καί τῆς βούλησης τῆς Ἁγίας Ἕδρας ὑπῆρξε ἡ σύσταση ἑνός δυναμικοῦ πυρήνα ὑποστηρικτῶν τῆς Ἕνωσης στήν Κρήτη. Πρόκειται γιά τούς δώδεκα ὀρθόδοξους ἱερεῖς τῆς πόλης τοῦ Χάνδακα καί τῶν προαστίων, οἱ ὁποῖοι στήν ἀρχή ἐνισχύθηκαν ἠθικά καί ὑλικά ἀπό τήν Αὐθεντία τῆς Κρήτης καί ἔπειτα ἀπό τόν γνωστό Ἕλληνα καρδινάλιο, πρώην ὀρθόδοξο μητροπολίτη Νικαίας, καί λατίνο (τιτουλάριο) πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως (1463-1472), τόν Βησσαρίωνα. Ἡ οἰκονομική ἐνίσχυση πρός τούς δώδεκα, πού προερχόταν ἀπό τά εἰσοδήματα τῆς ἔγγειας περιουσίας στήν Κρήτη τοῦ λατινικοῦ πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, προσδιόρισε τό λεγόμενο «κληροδότημα τοῦ Βησσαρίωνος». Δέν εἶναι τοῦ παρόντος νά ἀσχοληθῶ μέ τίς ἱστορικές τύχες τοῦ κληροδοτήματος αὐτοῦ. Ἄλλοτε μέ ἀπασχόλησε τό ἐνδιαφέρον αὐτό θέμα σέ ὅλες του τίς λεπτομέρειες. Ἀναφέρω ἐδῶ πολύ σύντομα τίς σημαντικότερες διαπιστώσεις μου, γιατί τό κληροδότημα, στήν οὐσία του, ἀποτυπώνει ὅλη τήν προσπάθεια γιά τήν ἐπιβολή ἤ ἐπιβίωση τοῦ φλωρεντινοῦ ὅρου στήν Κρήτη.

Ἀνάμεσα λοιπόν στούς πρώτους δώδεκα ὀρθόδοξους ἱερεῖς πού ἐλατινοφρόνησαν, καί «βιάζονται καί τούς ἄλλους ποιῆσαι τά τῶν λατίνων φρονῆσαι», συγκαταλέγονται ἀξιόλογα ὀνόματα τῆς ἐποχῆς, ὅπως ὁ ἀρχηγός τους Ἰωάννης Πλουσιαδηνός, κωδικογράφος, ἐκκλησιαστικός συγγραφέας καί ποιητής, ἀναπληρωτής πρωτοπαπάς τοῦ Χάνδακα καί, τέλος, ἐπίσκοπος Μεθώνης· οἱ κωδικογράφοι Ἰωάννης Ρῶσος, στήν ὑπη-

17. Ζαχαρίας Τσιρπανλῆς, *Τό κληροδότημα τοῦ καρδιναλίου Βησσαρίωνος γιά τούς φιλενωτικούς τῆς βενετοκρατούμενης Κρήτης (1439-17ος αἰ.)*, Θεσσαλονίκη 1967, σ. 70-71, ὅπου καί ἡ βιβλιογραφία.

18. *Αὐτόθι*, σ. 37-51. Γιά τόν Vallaresso βλ. τή νεότερη μελέτη τοῦ Vittorio Peri, Tre lettere inedite a Fantino Valaresso ed il suo catechismo attribuito a Fantino Dandolo, στόν τόμο *Miscellanea di Studi in onore di Vittore Branca*, τ. 3 (Umanesimo e Rinascimento a Firenze e a Venezia), Firenze 1983, σ. 41-67.

ρεσία τοῦ Βησσαρίωνος, καί Γεώργιος Ἀλεξάνδρου· ὁ πρωτοπαπάς Χανίων Νικόλαος Καβαδάτος, πρῶτος ἐκδότης τῆς «Ὁμήρου Βατραχομυομαχίας» (22.4.1486). Λίγο ἀργότερα (τέλη 1464 - ἀρχές 1466), οἱ 12 φιλενωτικοί αὐξάνονται σέ 18, ἀπό τούς ὁποίους οἱ 17 ἱερεῖς καί 1 λαϊκός μέ καθήκοντα διδασκάλου· τήν τελευταία αὐτή θέση θά καταλάβει ὁ κωδικογράφος καί συνεργάτης τοῦ Βησσαρίωνος Μιχαήλ Ἀποστόλης, πρόσφυγας στήν Κρήτη μετά τήν πτώση τῆς Κωνσταντινούπολης. Τόν 16ον καί 17ον αἰ., ὡς τό 1669, οἱ ἑνωτικοί ἱερεῖς, ἐκτός ἀπό ἐλάχιστες ἐξαιρέσεις, ἀποβλέπουν στήν εἴσπραξη μόνο τοῦ οἰκονομικοῦ βοηθήματος ἀπό τό «κληροδότημα»· ἡ διαγωγή τους καί ὁ τρόπος τῆς ζωῆς τους ἦταν ἐντελῶς ἀντίθετος ὄχι μόνο στή φιλενωτική ἰδέα, ἀλλά ἀκόμη καί σ' αὐτό τό ἁπλό λειτούργημα τοῦ ἱερέα. Ἡ περιγραφή πού ἄφησε γι' αὐτούς ὁ γνωστός λόγιος Gaspare Viviani, λατίνος ἐπίσκοπος τῆς Σητείας (1556-1579), εἶναι ἀποκαρδιωτική. Ἐπιπλέον, ἀπό τό δεύτερο μισό τοῦ 16ου αἰ. ἡ φιλενωτική πολιτική τῆς Βενετίας, μπροστά στόν αὐξανόμενο ὀθωμανικό ἐπεκτατισμό, μεταλλάσσεται σέ φιλορθόδοξη· στόν ὀρθόδοξο πληθυσμό καί στή συνεργασία μέ τόν οἰκουμενικό Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως στηρίζει τώρα (μετά τό 1570) τίς ἐλπίδες της ἡ Γαληνότατη γιά νά μπορέσει νά ἐπιβιώσει στήν Κρήτη. Μένει ψυχρά ἀδιάφορη, ἀκόμη καί ἐχθρική, ἀπέναντι στούς φιλενωτικούς ἤ στίς παπικές ἐπιδιώξεις[19].

Ἀλλά τό ὀρθόδοξο πλήρωμα τῆς Κρητικῆς Ἐκκλησίας δέν περίμενε τήν ἀλλαγή τῆς βενετικῆς πολιτικῆς γιά νά ἀντιδράσει στόν φλωρεντινό ὅρο. Οἱ σχετικές μαρτυρίες εἶναι πολλές, σαφεῖς καί ἀποκαλυπτικές γιά τή μαζική ἀντίδραση τῆς κοινῆς γνώμης καί τή συλλογική νοοτροπία τῶν κατοίκων τοῦ νησιοῦ. Ἀπό τίς πρῶτες ἡμέρες πού γίνονται ἀντιληπτοί οἱ δώδεκα φιλενωτικοί, ἀμέσως ἀπομονώνονται. Ἡ ἐντολή τῶν ὀρθόδοξων ἱερέων πρός τό λαό εἶναι: «νά μήν ἐπικοινωνεῖ κανείς μέ τούς ἑνωτικούς, νά μή μπαίνει στίς ἐκκλησίες τους, νά μήν τούς θεωρεῖ κάν ὡς κληρικούς». Παντοῦ, ὅπου τούς συναντήσουν, στούς δρόμους, στίς ἀγορές, τούς κοροϊδεύουν, τούς προπηλακίζουν, τούς χλευάζουν, τούς καταδιώκουν[20]. Γιά νά σωθοῦν οἱ ἑνωτικοί ἀναγκάζονται νά προστρέξουν στή βοήθεια τῆς κοσμικῆς ἐξουσίας. Στά 1461 (27.6.) ἡ βενετική Γερουσία μέ ἔκπληξη διεπί-

19. Τσιρπανλῆς, *Τό κληροδότημα*, σ. 72-77, 83-85, 89-95, 103-115, 156-167· ὁ ἴδιος, Ἀπό τήν φιλορθόδοξη πολιτική τῆς Βενετίας στήν ἑλληνική Ἀνατολή. (Ἀνέκδοτα ἔγγραφα τῶν ἐτῶν 1581-1597), *ΕΕΒΣ* 39-40 (1972-1973) 295-311. Γιά τόν Ἀποστόλη: A. F. van Gemert, Ὁ Μιχαήλ Ἀποστόλης ὡς διδάσκαλος τῶν ἑλληνικῶν, *Ἑλληνικά* 37 (1986) 141-145. Γιά τόν Viviani: Θεοχάρης Ε. Δετοράκης, Ἡ κατηχητική διδασκαλία τοῦ λατίνου ἐπισκόπου Σητείας Gaspare Viviani πρός τόν ὀρθόδοξο κλῆρο τῆς Κρήτης, *Ἀριάδνη* 3 (1985) 109-141, ὅπου ἡ νεότερη βιβλιογραφία.

20. Τσιρπανλῆς, *Τό κληροδότημα*, σ. 127-128.

στωνε ὅτι οἱ δώδεκα κινδύνευαν νά πεθάνουν ἀπό τήν πείνα (moriuntur fame), γιατί οἱ ὀρθόδοξοι τούς καταπίεζαν ἀφόρητα (a presbyteris Graecis maximas persecutiones patiuntur) καί δέν τούς ἄφηναν νά εἰσπράξουν κανένα ἀπολύτως ἐκκλησιαστικό εἰσόδημα[21].

Κατά τόν ἴδιο τόν Πλουσιαδηνό, οἱ ἑνωτικοί ἄνδρες διασύρονται, καθυβρίζονται καί θεωροῦνται χειρότεροι καί ἀπό τούς Ἑβραίους[22]. Πιό ἐκδηλωτικός εἶναι ὁ Μιχαήλ Ἀποστόλης στά γράμματά του πρός τόν Βησσαρίωνα. Δέν τολμᾶ νά βγεῖ ἀπό τό σπίτι του καί οἱ Κρητικοί τοῦ φωνάζουν: «κι' αὐτόν τόν πῆρε ὁ διάβολος· νά τό μίασμα· νά τό κάθαρμα» (*ἰδού νῦν καί τοῦτον εἵληφεν ὁ διάβολος· ἰδού τό ἅγος· ἰδού τό κάθαρμα*). Οἱ μαθητές του τόν ἐγκατέλειψαν. Ὑποχρεώθηκε νά καταδώσει στίς ἀρχές δύο ὀρθόδοξους μοναχούς, τόν Σάββα καί τόν Μάξιμο, οἱ ὁποῖοι ἐναντιώνονταν στίς φιλενωτικές του προσπάθειες· ἡ Αὐθεντία τῆς Κρήτης τούς ἐξόρισε στή Συρία, ἀπό ὅπου αὐτοί μέ γράμματα «ἀφόρισαν» τόν Ἀποστόλη. Ὅταν τά διάβασαν οἱ Κρητικοί, ἔγιναν ἄλλοι ἄνθρωποι· ἀγρίεψαν σάν γοργόνες· οὔτε φωτιά τοῦ δίνουν, οὔτε ἁλάτι, οὔτε, βέβαια, καί χρήματα· οὔτε τόν δέχονται σέ κοινή προσευχή· ἡ συμπεριφορά τους ἀπέναντί του κάθε ἄλλο παρά ἀνθρώπινη εἶναι (χειμώνας 1467-1468)[23]. Φυσικό εἶναι νά αἰσθάνεται ξένος, φτωχός, χωρίς ἑστία, ὄχι μόνο καταφρονεμένος καί ἐξευτελισμένος ἀπό τούς συμπατριῶτες του, μά καί ἐχθρός τους ἄσπονδος, μισητός καί «ἀποσυνάγωγος»[24].

Δέν θά ἐπιμείνω στήν παράθεση καί ἄλλων τεκμηρίων γιά τήν ἀντίδραση τῶν Κρητικῶν πρός τόν φλωρεντινό ὅρο. Ἡ μέχρι τοῦδε ἔρευνα ἔχει προσκομίσει πολλά στοιχεῖα καί δέν θά ἤθελα νά καταναλώσω χρόνον «κομίζων γλαῦκα» εἰς Ferrara. Ὀφείλω νά ὁλοκληρώσω τό θέμα μου ἀναφερόμενος καί στή Ρόδο.

Κλείνω, λοιπόν, τά ἀφορῶντα στήν Κρήτη μέ τή συγκλονιστική μαρτυρία πού συνάντησα σέ βούλα τοῦ πάπα Πίου Β', μέ χρονολογία 11 Μαΐου 1463· ὅτι δηλ. καί λατίνοι τῆς Κρήτης, κληρικοί καί λαϊκοί, κορόιδευαν τούς φιλενωτικούς παπάδες καί περιφρονοῦσαν τό δόγμα καί τίς συνήθειές τους. Εἶναι μιά ἀπό τίς πιό τραγικές πράγματι διαβεβαιώσεις γιά τή χρεοκοπία τῆς ἑνωτικῆς ἰδεολογίας. Ἰδού τό σχετικό ἀπόσπασμα: «... percepimus, quod nonnulli catholicorum, sive ecclesiastici sive laici Cretenses, quosdam dilectos filios presbyteros Grecos, in insula Cretensi existentes et in

21. *Αὐτόθι*, σ. 73.

22. *Αὐτόθι*, σ. 128.

23. *Αὐτόθι*, σ. 128, ὅπου καί βιβλιογραφία.

24. «... καί ταῦτα ξένος ὢν καί πένης κἀνέστιος, τοῖς τε Γραικοῖς οὐχ ὅτι γε ἐξουθενωμένος, ἀλλ' ἐχθρός ἄσπονδος, μισητός καί ἀποσυνάγωγος»: Hippolyte Noiret, *Lettres inédites de Michel Apostolis*, Paris 1889, σ. 89 (ὁ Ἀποστόλης πρός τόν Βησσαρίωνα, τό 1467).

sacrosancta Synodo Florentina unionem factam servantes ac Nobis et sedi apostolice obedientes, *deridere ac ritum et consuetudinem dictorum presbyterorum Grecorum vere catholicorum contempnere presumunt*»[25].

Στή Ρόδο

Καί τώρα, πῶς εἶναι ἡ κατάσταση στήν ἱπποτοκρατούμενη Ρόδο· ποιές οἱ διαφορές καί ποιές οἱ ὁμοιότητες μέ τήν Κρήτη. Οἱ πληροφορίες πού διαθέτομε δέν εἶναι καί τόσο πλούσιες· ἀρκετές πάντως γιά μιά ἱκανοποιητική εἰκόνα.

Πρῶτα πρῶτα εἶναι δύσκολο νά δεχθοῦμε σήμερα τήν αἰσιοδοξία τοῦ ἑνωτικοῦ μητροπολίτη Κιέβου, μετέπειτα καρδιναλίου καί λατίνου πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Ἰσιδώρου (1459-1463). Σέ ὑπόμνημά του πρός τόν Πάπα (τέλη 1445 ἤ ἀρχές 1448) δέν διστάζει νά διαβεβαιώσει ὅτι «ἡ νῆσος πᾶσα Ρόδος» ἔχει ἀποδεχθεῖ τήν Ἕνωση[26]. Δέν γνωρίζω τόν τρόπο τῆς συλλογῆς τῶν πληροφοριῶν του καί τήν αὐθεντικότητά τους. Ἀσφαλῶς στηρίζεται στήν ὑπογραφή τοῦ μητροπολίτη Ρόδου Ναθαναήλ κάτω ἀπό τήν ἑνωτική βούλα τοῦ 1439[27]. Μιά τέτοια ὑπογραφή δέν ἀποτελεῖ, ὅπως εἴδαμε, καί τεκμήριο μή μαχητό ὡς πρός τά αἰσθήματα τοῦ ποιμνίου, ἄν ὄχι καί τοῦ ἴδιου τοῦ ὑπογράψαντος.

Τό νησί τό κυβερνᾶ τό Τάγμα τῶν Ἰωαννιτῶν Ἱπποτῶν. Εἶναι ἕνα Τάγμα θρησκευτικό - στρατιωτικό κάτω ἀπό τήν ἄμεση ἐξάρτηση τῆς Παπικῆς Ἐκκλησίας[28]. Ἑπομένως ἡ ἐπιθυμία, ἀλλά καί ἡ ἐπιτήρηση γιά τήν ἐφαρμογή τοῦ φλωρεντινοῦ ὅρου ἐκφράζονται ἔντονα καί ἀποφασιστικά. Ἀπό τήν ἄλλη μεριά, οἱ Ροδίτες καί οἱ ἄλλοι νησιῶτες, παρά τή δουλεία, δέν δυστυχοῦν· ἡ οἰκονομία εἶναι ἀνθηρή· ἡ εὐνομία ἐπικρατεῖ στίς συναλλαγές καί στά δικαστήρια· ἡ στρατιωτική ἑτοιμότητα τῶν Ἱπποτῶν στηρίζει τό αἴσθημα ἀσφαλείας. Αὐτά τά πιστοποιεῖ ὁ βυζαντινός ἱστορικός Νι-

25. G. Hofmann, Papst Pius II. und die Kircheneinheit des Ostens, *Orientalia Christiana Periodica* 12 (1946) 217-223 (τό ἀπόσπασμα στή σ. 220)· πρβλ. καί Τσιρπανλῆ, *Τό κληροδότημα*, σ. 99. Τό ἴδιο παπικό ἔγγραφο ἐπανεκδόθηκε ἀπό τόν H.D. Saffrey (πού ἀγνοοῦσε τήν ἔκδοση Hofmann), Pie II et les prêtres uniates en Crète au XVe siècle, *Θησαυρίσματα* 16 (1979) 39-53 (ἰδίως σ. 46).

26. Giovanni Mercati, *Scritti d'Isidoro il cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Roma 1926 (Studi e Testi 46), σ. 36-39.

27. Πρβλ. τήν ἔκδοση τοῦ G. Hofmann, *Documenta Concilii Florentini de unione Orientalium. I. De unione Graecorum 6 Iulio 1439*, Romae 1935, σ. 23.

28. Χρήσιμο —καί σέ πολλά ἀξεπέραστο— παραμένει ἀκόμη τό παλαιό βιβλίο τοῦ J. Delaville le Roulx, *Les Hospitaliers à Rhodes jusqu' à la mort de Philibert de Naillac (1310-1421)*, Paris 1913, καί ἐπανέκδοση: Variorum Reprints, London 1974, μέ εἰσαγωγή (σ. I-VI) τοῦ Anthony Luttrell. Βιβλιογραφία καί κρίσεις βλ. στοῦ Ζαχαρία Ν. Τσιρπανλῆ, Μορφές διοικητικῆς αὐτονομίας στά Δωδεκάνησα ἐπί ἱπποτοκρατίας, *Δωδώνη* 15 (1986) 9-11.

κηφόρος Γρηγορᾶς πού πέρασε ἀπό τή Ρόδο κατά τό πρῶτο μισό τοῦ 14ου αἰ.[29]

Εἶναι σαφές ὅτι οἱ ὀλιγάριθμοι Ἱππότες θέλησαν —δέν μποροῦσαν, ἴσως, νά πράξουν καί διαφορετικά— νά στηρίξουν τό ἀμυντικό τους πρόγραμμα καί τήν πολιτική τους ὕπαρξη στή συνεργασία μέ τούς πολυάριθμους ντόπιους ὀρθοδόξους. Βρῆκαν ἕναν «modum co-existendi», μέ ἀμοιβαῖες ὑποχωρήσεις καί ἀμοιβαῖο σεβασμό προσώπων καί θεσμῶν[30].

Εἰδικά στόν τομέα τῆς Ἐκκλησίας: τοποθέτησαν λατίνο ἀρχιεπίσκοπο στή Ρόδο, ἀλλά δέν ἔδιωξαν τόν ὀρθόδοξο μητροπολίτη. Σεβάστηκαν τήν περιουσία τῶν ὀρθόδοξων ναῶν καί μοναστηριῶν, ἡ ὁποία παρέμεινε στά χέρια τοῦ ἑλληνικοῦ ἐντόπιου κλήρου. Τό Τάγμα περιοριζόταν στήν ἀφ' ὑψηλοῦ διεύθυνση καί ἀπέτρεπε τυχόν κακή διαχείριση. Ὁ Μέγας Μάγιστρος, ὕστερα ἀπό εἰσήγηση εἰδικῶν, διόριζε τούς ἐφημερίους καί ἡγουμένους καί ἀπένεμε τά ἐκκλησιαστικά ὀφφίκια στούς ὀρθόδοξους λαϊκούς καί κληρικούς, ὅπως π.χ. τά ὀφφίκια τοῦ «κονδυλίου τῶν Ἑλλήνων» (τοῦ δημόσιου νοταρίου), τοῦ «δικαίου» (μορφή τοποτηρητῆ τῆς μητροπόλεως Ρόδου), τοῦ σκευοφύλακα, τοῦ μεγάλου οἰκονόμου, τοῦ σακελλάριου, τοῦ πρωτοψάλτη, τοῦ χαρτοφύλακα[31]. Τόν μητροπολίτη τόν καλοῦσε τό Τάγμα ὡς κριτή τῶν ὀρθόδοξων ὑπηκόων του σέ ὑποθέσεις ἀκόμη καί πολιτικοῦ χαρακτήρα[32]. Ὁ Ρόδου Ναθαναήλ μετά τή σύνοδο τῆς Φλωρεντίας ἐπανῆλθε, παρά τά ἀντιθέτως ὑποστηριχθέντα, στήν ἕδρα του καί ἄσκησε τά ποιμαντορικά του καθήκοντα. Χάρη σέ ἔγγραφα τοῦ ἀρχείου τῶν Ἰωαννιτῶν Ἱπποτῶν γνωρίζομε ὅτι, ὕστερ' ἀπό ἄδεια πάντα τοῦ Τάγματος, μποροῦσε νά περιέρχεται τά ἄλλα νησιά καί νά χειροτονεῖ ὑποδιακόνους, διακόνους, ἱερεῖς, «*secundum ritum et consuetudinem Ecclesiae Orientalis Graecorum*»[33].

Ἐπίσης ὁ πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, προφανῶς ὁ Γρηγόριος Γ' ὁ Μαμμή, πού ἐγκατέλειψε τήν ἕδρα του τό 1450 καί ζήτησε φιλοξενία στή Ρώμη, ὅπου ἔμεινε ὡς τό θάνατό του (1459)[34], παρεχώρησε τό 1452, «κατ' ἐπίδοσιν» μᾶλλον, τήν κενή ἐπισκοπή τῆς Κῶ στόν Ναθαναήλ. Ἡ ἀντίδραση τοῦ Τάγματος, σέ μιά τέτοια πατριαρχική χειρονομία, ὑπῆρξε ἀρ-

29. Βλ. τό σχετικό κείμενο καί σχόλια στοῦ Ζαχαρία Ν. Τσιρπανλῆ, Τιμωρία παροίκου τῆς Ρόδου στά χρόνια τῶν Ἱπποτῶν (1491). Μιά πράξη «ἀντιστάσεως κατά τῆς ἀρχῆς», *Βυζαντιναί Μελέται* 1 (1988) 52-74 (ἰδίως σ. 55-56).

30. Τσιρπανλῆς, Μορφές, σ. 16-25, 31-32, 50-51.

31. Ζαχ. Ν. Τσιρπανλῆς, *Μελέτες γιά τήν ἱστορία τῆς Ρόδου στά χρόνια τῶν Ἱπποτῶν*, Θεσσαλονίκη 1970, σ. 9-53 (: Ἀνέκδοτα ἔγγραφα (1451-1453) σχετικά μέ τήν ἐκκλησιαστική κατάσταση στήν Ρόδο), ἰδίως σ. 11-21, 26-29.

32. Πρβλ. Τσιρπανλῆ, Μορφές, σ. 44.

33. Τσιρπανλῆς, *Μελέτες*, σ. 21-26.

34. Mercati, *Scritti d' Isidoro*, σ. 134-138.

νητική. Ἡ ἄρνηση αὐτή θέτει σοβαρό ζήτημα ὡς πρός τίς σχέσεις τῶν Ἱπποτῶν μέ φιλενωτικούς ἱεράρχες. Δέν θά ἐπιμείνω ἐδῶ στόν σχετικό προβληματισμό. Πάντως γιά νά ἀμβλυνθεῖ προφανῶς τό αἴσθημα πικρίας, τό Τάγμα ἔσπευσε νά δώσει ἄδεια στόν Ναθαναήλ νά μεταβεῖ στήν Κῶ καί νά μείνει ἐκεῖ ἐπί 30 ἡμέρες, ὅπου μέ ἄνεση νά προβεῖ σέ χειροτονίες ἱερέων (5.11.1452)[35].

Τά παραπάνω γεγονότα δέν ἀφήνουν καμιά ἀμφιβολία γιά τόν τρόπο ἀναπαραγωγῆς τῶν κατώτερων στελεχῶν τοῦ ὀρθόδοξου κλήρου. Ὁ μητροπολίτης πού θά κάμει τίς χειροτονίες, ἀφοῦ συμβιβάσθηκε μέ τήν ἰδέα τῆς Ἕνωσης, μεταβαίνει, ἐξασφαλίζοντας καί τή συνδρομή τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας, στόν τόπο διαμονῆς τῶν ὑποψήφιων ἱερέων. Ἐντελῶς δηλ. ἀντίθετη ἐδῶ ἡ στάση καί ἡ συμπεριφορά Πολιτείας καί Ἐκκλησίας, ἀπό ὅ,τι στή βενετοκρατούμενη Κρήτη, ἀπέναντι στό σημαντικό πρόβλημα τῆς χειροτονίας ἱερέων. Καί νά σκεφθεῖ κανείς πώς καί ὁ ὑποψήφιος Κρητικός παπάς δέν ἀπέφευγε, ὅπως εἴδαμε, τήν τυπική, ἔστω, ἀναγνώριση τοῦ φλωρεντινοῦ ὅρου. Ἐπιπλέον ὑποχρεωνόταν στό διά θαλάσσης ἀνασφαλές ταξίδι, ἔξω ἀπό τήν Κρήτη, σέ ἀναζήτηση ὀρθόδοξου ἀρχιερέα γιά τή χειροτονία.

Ὁ ἀνώνυμος πιστός

Πρίν ἀναφερθῶ στό δύσκολο ἐπίσης θέμα τῆς διαδοχῆς τοῦ ἴδιου τοῦ μητροπολίτη Ρόδου, θεωρῶ ἀναγκαῖο νά κάμω μιά μικρή παρέκβαση, ἡ ὁποία ὅμως θά μέ ὑποχρεώσει σέ μερικά χρονικά ἅλματα. Καί τοῦτο, γιατί ἀπό τήν κορυφή τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἡγεσίας πρέπει νά περάσω στό ποίμνιο, στόν ἀνώνυμο «λαό» ἤ στήν κοινή γνώμη, στόν ἁπλό, ἀνυποψίαστο, ὀρθόδοξο πού συνεχίζει νά ἐκκλησιάζεται στόν ἴδιο ναό τοῦ χωριοῦ ἤ τῆς ἐνορίας του. Καί πάλι θά ἐπικαλεσθῶ γεγονότα ἀπό πηγές λατινικές ἤ καλύτερα πηγές τῶν Ἱπποτῶν.

Κατά τόν Bosio, λοιπόν, καί κατά τά πρακτικά τοῦ Ἱπποτικοῦ Συμβουλίου τῆς 19.4.1471, Ἕλληνες μοναχοί σέ ἐκκλησίες τῆς Ρόδου δέν μνημόνευαν στή θεία λειτουργία τό ὄνομα οὔτε τοῦ Πάπα οὔτε τοῦ μητροπολίτη τους· ἐξεδήλωναν ἀνοικτά τή διαφωνία τους μέ τήν Καθολική Ἐκκλησία καί καταφέρονταν ἐναντίον τῆς ἕνωσης «fatta nel Concilio Fiorentino». Ὁ μητροπολίτης, μερικοί ἱερεῖς (δικοί του ἄνθρωποι) καί Ἕλληνες πολίτες τῆς Ρόδου ἀντέδρασαν ἀποφασιστικά. Ζήτησαν ἀμέσως ἀκρόαση ἀπό

35. Τσιρπανλῆς, *Μελέτες*, σ. 24-25 (ἐδῶ πρέπει νά διευκρινισθεῖ ὅτι ὁ τότε οἰκουμενικός πατριάρχης εἶχεν ἀφήσει τήν Κωνσταντινούπολη καί ἐφιλοξενεῖτο, ὅπως εἴδαμε, στή Ρώμη) καί σ. 47.

τόν Μέγα Μάγιστρο καί τό Συμβούλιό του. Οἱ προτάσεις τους ἦταν: ἀπό τούς προαναφερθέντες μοναχούς ἄλλοι νά ἐξορισθοῦν, ἄλλοι νά τεθοῦν σέ ἀργία (πρόσκαιρη παύση) ἤ νά ἀποσχηματισθοῦν. Οἱ τιμωρίες ἔπρεπε νά ἐκτελεσθοῦν πρός παραδειγματισμό καί γιά νά μήν πάρουν ἔκταση τά σκάνδαλα. Ἀλλά τήν ἐκτέλεση τῶν ἀποφάσεων μόνο τό «brachium saeculare», ἡ κοσμική ἐξουσία, μποροῦσε νά τήν κάμει. Καί ἡ ἐξουσία αὐτή πρόθυμα προσέφερε τόν «βραχίονά» της γιά τήν ἐπιβολή τῆς τάξης καί τῆς ἔξωθεν συναίνεσης[36].

Ὅλα τοῦτα συμβαίνουν 31 χρόνια μετά τή Σύνοδο τῆς Φλωρεντίας. Στό διάστημα αὐτό, ἐλλείψει ἄλλων μαρτυριῶν, θά ἦταν ὑπερβολικό νά δεχθοῦμε ὅτι ἡ Ρόδος ἀσπάσθηκε τήν Ἕνωση τό 1439 καί πώς βρέθηκαν γιά μιά στιγμή μερικοί «σχισματικοί» καλόγεροι νά ταράξουν τίς συνειδήσεις. Καί ποῦ ζοῦσαν οἱ ἀνθενωτικοί αὐτοί καλόγεροι τόσο καιρό στή Ρόδο ἤ μήπως ἦλθαν ἀπό ἔξω καί πῶς λειτούργησαν στίς ἐκκλησίες τῆς Ρόδου καί ἄν ἡ ἀπήχηση πού εἶχε ἡ συμπεριφορά τους ὑπῆρξε μηδαμινή στούς «ἔνθερμους» ἑνωτικούς Ροδίτες, γιατί ἔπρεπε νά ἐπέμβει τό «braccio secolare». Καί ποιός ἄραγε ὁ ρόλος τοῦ τελευταίου αὐτοῦ μετά τό 1439;

Συσσώρευση ἐρωτημάτων, τῶν ὁποίων ἡ ἀπάντηση εἶναι δύσκολη ἤ ἀνέφικτη, ἀφοῦ δέν διαθέτομε τεκμήρια. Αὐτά ὅμως τά ἐρωτήματα εἶναι πού δέν μᾶς ἀφήνουν νά δεχθοῦμε ἀδιαμαρτύρητα τήν αἰσιόδοξη τοῦ «ὅρου» ἀποδοχή πού θέλει νά μεταδώσει ἡ προμνησθεῖσα πληροφορία τοῦ Ἰσιδώρου Κιέβου.

Ἔπειτα, πῶς νά προσπεράσομε ἀσχολίαστη τήν ἀπόφαση τοῦ Συμβουλίου τοῦ Τάγματος μέ ἡμερομηνία 10 Ἰουνίου 1476; Σύμφωνα μ' αὐτήν, ὅλοι οἱ μή Ροδίτες ὀρθόδοξοι Ἕλληνες μοναχοί ἔπρεπε ἀμέσως νά ἐξορισθοῦν· στό μέλλον ἀπαγορευόταν αὐστηρά νά ἀποβιβασθεῖ ἤ νά ἐγκατασταθεῖ στό νησί Ἕλληνας καλόγερος μή ὑπήκοος τοῦ Τάγματος, γιά νά ἀποφευχθοῦν σκάνδαλα πού θά κλόνιζαν τό «*status religionis nostrae*». Ἡ ἀπόφαση αὐτή ἐλήφθη, γιατί ξένοι καλόγεροι εἶχαν φτάσει στή Ρόδο καί διέδιδαν σφαλερές θρησκευτικές ἀπόψεις, «γιά νά παρασύρουν μέ δόλο τούς ἁπλοϊκούς ἀνθρώπους»[37].

36. Βλ. στό Παράρτημα, ἔγγρ. ἀρ. 1. Πρβλ. καί Iacomo Bosio, *Dell' istoria della Sacra Religione et illustrissima Militia di San Giovanni Gierosolimitano*, τ. 2, in Roma 1594 (α' ἔκδ.), σ. 259. Ἀπό τόν Bosio ἀντλεῖ καί ὁ Sommi Picenardi, *Itinéraire*, σ. 120.

37. Παράρτημα, ἔγγρ. ἀρ. 3. Θεωρῶ χρήσιμο νά ἐπισημάνω ἐδῶ μία ἀδιευκρίνιστη εἴδηση, πού κατά τή γνώμη μου ἔχει στενή σχέση μέ τίς θρησκευτικές διαφορές ὀρθοδόξων-λατίνων στήν πόλη τῆς Ρόδου· συγκεκριμένα, στίς 8.1.1477 ξέσπασε μεγάλη ἀναστάτωση στήν πόλη ἀπό ἔντονη διαφορά (gran questione) στόν λαό «fra' Latini e Greci»· θά ὑπῆρχαν πολλά θύματα, ἄν ὁ Μέγας Μάγιστρος καί τό Συμβούλιό του δέν προλάβαιναν νά συγκρατήσουν τήν ὀργή τοῦ πλήθους. Παρενέβησαν ἐξάλλου ὁ λατίνος ἀρχιεπίσκοπος καί ὁ ὀρθόδοξος μητροπολίτης τῆς Ρόδου καί καθησύχασαν τά πνεύματα· συνελήφθησαν ὅμως καί τιμω-

Εἶναι προφανές ὅτι πέντε χρόνια μετά τά γεγονότα τοῦ 1471, τά πνεύματα δέν εἶχαν ἠρεμήσει. Στά 1476 βεβαιωνόμαστε πώς ἡ ἀμφισβήτηση καί ἡ ἀντίδραση συνεχίζεται καί ὀργανώνεται ἀπό ὀρθόδοξους κληρικούς πού ἔρχονται ἀπό ἔξω. Δέν γνωρίζομε κάν τά ὀνόματά τους, οὔτε ἄν ἐνεργοῦν μέ δική τους πρωτοβουλία ἤ ὕστερ' ἀπό ἐντολή ἀπό τό πατριαρχεῖο Κωνσταντινουπόλεως ἤ ἀπό κάποιο ἄλλο κέντρο τῆς ὀρθοδοξίας. Ὅπως καί ἄν ἔχει ἡ ὑπόθεση, τό γεγονός μένει· ἀπό μόνο του δηλώνει πώς καί στή Ρόδο ἡ Ἕνωση δέν ἔγινε δεκτή χωρίς ἀντίδραση, προερχόμενη καί ὑποκινούμενη εἴτε ἀπό μέσα ἀπό τό νησί εἴτε ἀπό ἔξω. Ἡ συναίνεση τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἡγεσίας τῶν Ὀρθοδόξων διευκόλυνε τό Τάγμα στόν ἔλεγχο καί στήν κατάπνιξη κάθε ἀντίθετης φωνῆς. Δέν ἦταν δύσκολο νά ὑποβληθεῖ ἡ Ρόδος σέ θρησκευτική καραντίνα. Παρά τίς δυσμενεῖς συνθῆκες ὅμως, ἡ ἀντίσταση ἐκδηλώθηκε καί μάλιστα σέ τέτοιο βαθμό, ὥστε νά καταγραφοῦν στά πρακτικά τοῦ Συμβουλίου τῶν Ἱπποτῶν ἀποφάσεις σοβαρές, ὅπως οἱ παραπάνω.

Ἡ συνύπαρξη λατίνου καί ὀρθόδοξου ἀρχιερέα

Ἀλλά τά προβλήματα δέν σταματοῦν ἐδῶ. Ἔχω τήν ἐντύπωση πώς οἱ ὀρθόδοξοι ἤ οἱ λατίνοι ἱεράρχες πού ὑπέγραψαν τή βούλα τοῦ 1439 δέν μπόρεσαν —ἴσως κάτι τέτοιο ἦταν ἀδύνατο— νά διαβλέψουν τί πολύπλοκα ζητήματα θά ἀνέκυπταν μέ τή συγχώνευση δύο Ἐκκλησιῶν, πού καθεμιά εἶχε διαμορφώσει, σέ χωριστό βίο, πλούσιο ἱστορικό παρελθόν καί κληρονομιά. Στή Ρόδο, σάν σέ μικρογραφία, μποροῦμε νά παρακολουθήσομε δυό ἀπό τίς σπουδαιότερες δυσκολίες πού προκάλεσε ἡ μεταφλωρεντινή ἐποχή. Καί σπεύδω νά ὑπομνήσω ὅτι καί οἱ δύο ἐκπρόσωποι τῶν Ἐκκλησιῶν τοῦ νησιοῦ, ὁ λατίνος ἀρχιεπίσκοπος καί ὁ ὀρθόδοξος μητροπολίτης,

ρήθηκαν οἱ ὑπαίτιοι γιά τή διατάραξη τῆς τάξης: Bosio, *ὅ.π.*, σ. 295. Δυστυχῶς δέν ἀναφέρονται οὔτε τά αἴτια τῆς ἀναστάτωσης οὔτε τά ὀνόματα τῶν πρωταιτίων. Ἀνεζήτησα στά πρακτικά τοῦ Συμβουλίου τοῦ Τάγματος τήν οἰκεία ἀπόφαση· τήν βρῆκα, ἀλλά εἶναι πιό λακωνική καί ἀπό τόν Bosio· καλύπτει μόλις τέσσερις στίχους. Τήν παραθέτω ὁλόκληρη, γιά νά φανοῦν πιό καλά τά ἀναπάντητα ἐρωτήματα πού μέ ἀπασχολοῦν: *Nat. Libr. Malta* - Arch. n° 75 (Liber Conciliorum, 1473-1478), φ. 146^{r} (στό ἀριστερό περιθώριο γράφτηκε ἡ ἐπιγραμματική ἔνδειξη: Pro tumultu populi). ! Die eodem [: Die VIIIJ Januarij 1476 (δηλ. 1477)] fuit deliberatum, quod prefati judices [στήν ἀμέσως προηγούμενη πράξη, στό ἴδιο φ., ἀναφέρονται οἱ judices appellationum et ordinarij] sint cum d(omino) Castellano ac venerandis ! vicariis Reverendissimorum Archiepiscopi et Metropoliti Rhodj ad habendam informacionem ! de hesterno tumultu populj, et demum prouideant, ut de cetero talia ! contingant ad euitandum inconuenienci̇a, que oriri possint. Εἶναι σαφές ὅτι ὁ Bosio, ἐκτός ἀπό τήν παραπάνω ἀπόφαση, εἶχε ὑπόψη του καί ἄλλη πηγή πληροφορίας πού μοῦ εἶναι ἄγνωστη. Κατά τόν Sommi Picenardi, *Itinéraire*, σ. 118, τά γεγονότα ὀφείλονταν στήν ἀντίδραση τῶν Ἑλλήνων κατά τοῦ φλωρεντινοῦ ὅρου καί στή σκληρή ἀντιμετώπισή τους ἀπό τήν πολιτική ἐξουσία. Διατηρῶ ὅμως ἐπιφυλάξεις ὡς πρός τήν ἀκρίβεια τῶν πληροφοριῶν τῆς πηγῆς στήν ὁποία παραπέμπει ὁ συγγρ.

εἶχαν ἀποδεχθεῖ καί ἀπό κοινοῦ ὑπογράψει στή Φλωρεντία τό decreto τῆς Ἕνωσης[38]. Καί ὅμως!

Πρώτη δυσκολία: ποιός ἀπό τούς δύο ἱεράρχες θά φύγει καί ποιός θά μείνει γιά νά διοικήσει τή μία, πλέον, καί μόνη, ἑνωμένη ἤ ἑνοποιημένη, Ἐκκλησία τῆς ἐπαρχίας του. Δυσκολία δεύτερη: πῶς θά γίνεται ἡ διαδοχή τοῦ ἱεράρχη· ποιός - ποιοί καί πῶς θά ἐκλέγουν τό νέο ἐπίσκοπο· ποιός ὁ ρόλος, στήν ἐπιλογή τοῦ ὑποψηφίου, τῆς πολιτικῆς ἐξουσίας (στήν περίπτωσή μας, τοῦ Τάγματος)· ἀπό ποιούς θά χειροτονεῖται ὁ ἐπιλεγείς ἱεράρχης. Οἱ πηγές πού ἐπεσήμανα βοηθοῦν νά διερευνήσω τίς δυσκολίες αὐτές καί νά καταλήξω σέ κάπως στέρεα συμπεράσματα.

Γιά τήν πρώτη περίπτωση· ἡ θέση τοῦ πάπα Εὐγενίου Δ΄ δέν εἶναι καί τόσο εὔκολη. Κατά τόν Σίλβεστρο Συρόπουλο, ὁ Μονεμβασίας, ὁ Ρόδου, ὁ Μυτιλήνης καί «ἕτεροι», μετά τήν ὑπογραφή τοῦ φλωρεντινοῦ ὅρου, ζήτησαν νά ἀπομακρυνθοῦν οἱ λατίνοι ἐπίσκοποι ἀπό τίς ἐπαρχίες τῶν ὀρθοδόξων. Ἡ λύση, πού δόθηκε, διέψευσε τίς ἐλπίδες τῶν Ἑλλήνων. Σύμφωνα μ' αὐτήν, καί οἱ λατίνοι καί οἱ ὀρθόδοξοι θά παραμείνουν ἀμετακίνητοι στίς ἕδρες τους. Ἂν πεθάνει πρῶτος ὁ λατίνος, τότε ὁ ὀρθόδοξος θά παραμείνει μόνος καί ὁ διάδοχός του θά ὁρισθεῖ ἀπό τήν Ἀνατολική Ἐκκλησία· ἄν ὁ θάνατος προλάβει τόν ὀρθόδοξο, τότε τή θέση τήν «κερδίζει» ἡ Δυτική Ἐκκλησία. Μιά τέτοια ρύθμιση —«δηλητηριώδης θεραπεία», κατά τόν Συρόπουλο— μέ μακάβριες προεκτάσεις, ἐρχόταν σέ πλήρη ἀντίθεση μέ τίς ἑλληνορθόδοξες παραδόσεις[39].

Μέ τό παραπάνω πνεῦμα ἔχει συνταχθεῖ ἡ ἐπιστολή τῆς 12.9.1439 πού ὁ Πάπας ἀπηύθυνε πρός τό λατίνο ἀρχιεπίσκοπο Ρόδου, τόν ἑλληνικῆς καταγωγῆς δομινικανό Ἀνδρέα Χρυσοβέργη. Ὁ Εὐγένιος Δ΄ βεβαιώνει τόν ἀποδέκτη τῆς ἐπιστολῆς του πώς, μόλις ὁ Ρόδου Ναθαναήλ μετατεθεῖ, μέ παπική ἀπόφαση, σέ ἄλλη ἐπισκοπή, ἤ συμβεῖ καί πεθάνει, τότε ἡ δικαιοδοσία τῆς μητροπόλεως Ρόδου θά περάσει ἐξ ὁλοκλήρου στό λατίνο ἀρχιερέα[40]. Δέν διευκρινίζεται στό παπικό ἔγγραφο ποῦ ὀφείλεται ἡ εὐμενής μεταχείριση καί διάθεση πρός τόν Χρυσοβέργη.

38. Λατίνος ἀρχιεπίσκοπος τῆς Ρόδου τήν ἐποχή ἐκείνη ἦταν ὁ Ἀνδρέας Χρυσοβέργης (1431-1447) καί ὀρθόδοξος μητροπολίτης ὁ γνωστός μας Ναθαναήλ († 22.4.1455): Τσιρπανλῆς, *Μελέτες*, σ. 22-24, ὅπου καί βιβλιογραφία.

39. *Vera Historia Unionis non verae inter Graecos et Latinos, sive Concilii Florentini exactissima narratio, graece scripta* per Sylvestrum Sguropulum, Hagae-Comitis 1660, σ. 302-303· βλ. ἐπίσης Jean Décarreaux, *Les Grecs au Concile de l' Union. Ferrare-Florence 1438-1439*, Paris 1970, σ. 160-170· Vitalien Laurent, *Les "Mémoires" du Grand Ecclésiarque de l' Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439)*, Paris 1971, σ. 506-508.

40. Βλ. τό ἔγγραφο στοῦ Georgius Hofmann, *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, pars II (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores, series A), Roma 1944, σ. 107-108 ἀρ. 212 (Φλωρεντία, 12.9.1439).

Ὁ χρόνος πάντως καί ἡ πράξη τῆς ζωῆς θά τινάξουν στόν ἀέρα τά ὑποθετικά καί θεωρητικά αὐτά σχήματα. Ἔτσι ὁ μέν λατίνος ἀρχιεπίσκοπος θά μετατεθεῖ τό 1447 στήν ἕδρα τῆς Λευκωσίας (ὅπου καί θά πεθάνει τό 1458), ὁ δέ Ναθαναήλ, χωρίς νά ἀλλάξει μητρόπολη, θά περάσει στήν ἄλλη ζωή τήν 22.4.1455. Τόν Χρυσοβέργη τόν διαδέχεται ὁ Ἰωάννης Moreli (1447-1473)[41] τόν Ναθαναήλ ὁ Νεῖλος (Νικόλαος ὡς ἱερεύς, 1455-1470). Καί ἡ διαδοχή θά συνεχισθεῖ τόσο τοῦ ἑνός ὅσο καί τοῦ ἄλλου ὥς τό 1522[42]. Ἡ διπλή μορφή ἄσκησης τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐξουσίας δέν ὑποχώρησε μπροστά σέ καμιά ἐπίσημη ἐξαγγελία τῆς Ἕνωσης.

Τό μπλεγμένο κουβάρι διογκώνεται μέ τή δεύτερη δυσκολία πού σημειώσαμε πιό πάνω. Αὐτή βέβαια βρίσκεται σέ ἄμεση συνάρτηση καί συνέπεια μέ τήν πρώτη. Πῶς γίνεται δηλ. ἡ ἐκλογή καί ἡ ἐγκαθίδρυση τοῦ ὀρθόδοξου, «φιλενωτικοῦ» ἔστω, ἱεράρχη τῆς Ρόδου.

Τρόπος ἐκλογῆς τοῦ ὀρθόδοξου μητροπολίτη

Ἔχει σωθεῖ σέ πατμιακό κώδικα ἕνα σπάνιο, γιά τό θέμα μας, ἔγγραφο, μέ τίτλο: «*πρᾶξις Ρόδου*», καί χρονολογία: Αὔγουστος 1455. Τό ἐξέδωσε ὁ Ἰωάννης Σακελλίων σέ δύο περιοδικά (στά: «Εὐαγγελικός Κῆρυξ» 11 [1867] 564-567, καί «Πανδώρα» 18 [1867/1868] 452-454, ὅπου σχόλια τοῦ Κωνσταντίνου Παπαρρηγόπουλου, κατά τόν ὁποῖον πολλά πράγματα, μνημονευόμενα στό ἔγγραφο, δύσκολα ἐξηγοῦνται)[43]. Ὁ Giovanni Mercati πέτυχε, μέ πειστικά ἐπιχειρήματα, νά ἑρμηνεύσει τά δυσεξήγητα καί νά πλαισιώσει συνδυαστικά τίς μαρτυρίες γιά πρόσωπα καί γεγονότα[44].

Τό περιεχόμενο λοιπόν τοῦ ἐγγράφου αὐτοῦ δίνει κάποια -οὐσιαστική, νομίζω- ἀπάντηση στά ἐρωτήματα πού ἔθεσα. Νά σημειώσω πρῶτα ὅτι ἡ

41. Conradus Eubel, *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, τ. 2 (1431-1503), editio altera, Monasterii 1914, σ. 132 (Colocen. ἤ Colossen.) καί σ. 202 (Nicosien.)· βλ. ἐπίσης Giorgio Fedalto, *La Chiesa Latina in Oriente*, τ. 2, Verona 1976, σ. 88-89.

42. Ἀναγραφή, κατά χρονολογική σειρά, τῶν ὀρθόδοξων ἀρχιερέων τῆς Ρόδου βλ. στοῦ Τρύφωνος Ε. Εὐαγγελίδου, *Ροδιακά*, τ. 2 - Α΄. *Ἐκκλησία*, ἐν Ἀθήναις 1929, σ. 25-26 (γιά τήν ἱπποτική περίοδο, μέ λάθη· ἀνατύπωση ὅλης τῆς μελέτης ἀπό τήν *ΕΕΒΣ* 6 [1929] 145-179)· τά λάθη δέν διορθώνονται καί στούς μεταγενέστερους: Ἐμμανουήλ Ι. Κωνσταντινίδου, *Συμβολαί εἰς τήν ἔρευναν τῆς ἱστορίας τῶν ἐν Ἑλλάδι ἐπισκοπῶν*, τ. 1, Ἀθῆναι 1969, σ. 77 (τά ἴδια στοῦ ἴδιου, *Ἡ ἐν Δωδεκανήσῳ Ἐκκλησία*, Ἀθῆναι 1970, σ. 51-52)· Χ.Ι. Παπαχριστοδούλου, *Ἱστορία τῆς Ρόδου*, Ἀθήνα 1972, σ. 340.

43. Ἐπανέκδοση τῆς «πράξεως» βλ. στοῦ Ἐμμ. Ι. Κωνσταντινίδου, *Συμβολή εἰς τήν ἐκκλησιαστικήν ἱστορίαν τῆς Δωδεκανήσου*, Ἀθῆναι 1968, σ. 57-59, χωρίς σχόλια.

44. Mercati, *Scritti d' Isidoro*, σ. 132-138. Εἶναι περίεργο πῶς ὅσοι ἀσχολήθηκαν μέ τό θέμα μετά τόν Mercati (1926) δέν τόν ἔλαβαν ὑπόψη τους, μέ ἀποτέλεσμα νά μή μποροῦν νά καταλάβουν τήν «πράξη» καί φυσικά νά κάνουν στοιχειώδεις παρερμηνεῖες (π.χ. νά ἀποδίδουν τήν «πράξη» στόν Γεννάδιο Β΄ Σχολάριο Κωνσταντινουπόλεως κ.ἄ.): Εὐαγγελίδης, *ὅ.π.*, σ. 25 σημ. 6· Κωνσταντινίδης, *Συμβολή*, σ. 57· Παπαχριστοδούλου, *ὅ.π.*, σ. 341.

«πρᾶξις» γράφτηκε στή Ρώμη (ὄχι στήν Κωνσταντινούπολη) ἀπό τόν ἐκεῖ φιλοξενούμενο ἑνωτικό πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Γρηγόριο Γ'. Ἡ διαδικασία γιά τήν ἐκλογή τοῦ μητροπολίτη Ρόδου στά 1455, κατά τήν «πρᾶξιν» πάντα, ἦταν ἡ ἀκόλουθη:

α) Εἰδική συνέλευση ἀπό Ἕλληνες κληρικούς καί ἱερεῖς, καθώς καί ἀπό ἐκπροσώπους τοῦ ροδιακοῦ λαοῦ (ἤ «*notabiles burgenses graeci*»[45]) ἐξεδήλωνε τήν προτίμησή της γιά τό ἐπιθυμητό πρόσωπο·

β) τήν ἐκλογή τήν ἐπικύρωνε ὁ Μέγας Μάγιστρος τῶν Ἱπποτῶν·

γ) στόν ἐκλεγέντα παραδίδονταν τά γράμματα «τά περιέχοντα τήν αὐτοῦ ἐκλογήν», μέ τίς ὑπογραφές τῶν ἐκλεκτόρων του καί τήν ἐπικύρωση τοῦ Μεγάλου Μαγίστρου·

δ) ὁ ἐκλεγείς μποροῦσε νά μεταβεῖ, ἔξω ἀπό τή Ρόδο, γιά νά βρεῖ τόν ἀρχιερέα πού θά τόν χειροτονοῦσε[46].

Αὐτό τό σχῆμα, μέ μικροαλλαγές, θά τό συναντήσομε καί στά ἑπόμενα χρόνια (βλ. ἀμέσως παρακάτω). Οἱ ἰδιαιτερότητες στήν περίπτωση τοῦ Νείλου διακρίνονται στά ἑξῆς σημεῖα: ὅτι κατευθύνεται (καί ὁ ἴδιος ἐπιλέγει τό δρόμο) πρός τή Ρώμη[47], ὅπου ἡ παρουσία τοῦ Γρηγορίου Γ' διευκόλυνε τή χειροτονία του, μέσα σέ ἀτμόσφαιρα κατ' ἐξοχήν φιλενωτική (καί ἀποδεκτή ἀπό τούς κρατοῦντας στή Ρόδο)· ὅτι ὁ Γρηγόριος Γ' παρέλαβε τά ἔγγραφα τοῦ ἐκλεγέντος, τά ὁποῖα ἔπρεπε νά τεθοῦν, «ὡς σύνηθές ἐστι τῇ Ἐκκλησίᾳ», ὑπό τήν κρίσιν τῶν ἁρμοδίων ἀρχιερέων πού θά ψήφιζαν θετικά ἤ ἀρνητικά. Τέτοιοι ἀρχιερεῖς, φυσικά, τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας δέν ὑπῆρχαν στή Ρώμη τήν ἐποχή ἐκείνη. Γιά νά εἶναι ἐντάξει μέ τούς ἱερούς κανόνες, ὁ Γρηγόριος ὑπέβαλε στό «ἱερόν κονσιστόριον» (ἐπιτροπή ἀρχιερέων) τοῦ Βατικανοῦ τά γράμματα τοῦ Νείλου γιά ἐξέταση (προφανῶς τυπική). Ἡ γνησιότητα τῶν ἴδιων γραμμάτων ἐπιβεβαιώθηκε καί ἀπό τόν ὀρθόδοξο (ἑνωτικό) μητροπολίτη Χριστιανουπόλεως καί ἀπό τόν ἡγούμενο τῆς Μονῆς τοῦ προφήτη Ἠλία, πού βρέθηκαν τότε στή Ρώμη. Τέλος, καί ὁ πάπας Κάλλιστος Γ' (20.4.1455-1458) «ἐπιψήφισε» τήν ἐκλογή τοῦ Νείλου.

Ἔπειτα ἀκολούθησε ἡ χειροτονία του. Αὐτή ἔγινε στόν πάνσεπτο ναό τοῦ Ἀποστόλου Ἀνδρέα (πιθανῶς, κατά τόν Mercati, στή Rotonda di S. Andrea, μέσα στή Βασιλική τοῦ Βατικανοῦ). Τῆς θείας λειτουργίας καί τῆς ὅλης τελετῆς προέστη ὁ πατριάρχης Γρηγόριος Γ'· συλλειτουργοί ἦταν οἱ

45. Πρβλ. Mercati, *ὅ.π.*, σ. 137 (παπική βούλα τοῦ Καλλίστου Γ' πρός τόν ἐκλεγέντα Ρόδου, μή χειροτονηθέντα ἀκόμη, Νεῖλο, μέ χρονολογία 23.7.1455).

46. Γιά ὅσα προηγήθηκαν στηρίχθηκα στήν «πράξη» χειροτονίας τοῦ Ρόδου Νείλου· ἡ διάρθρωση σέ παραγράφους ἔγινε ἀπό τόν γράφοντα.

47. Ὁ Νεῖλος, ὡς ὑποψήφιος γιά χειροτονία, ἀπευθύνθηκε στόν πάπα Κάλλιστο Γ': Mercati, *ὅ.π.*, σ. 137-138.

(ἑνωτικοί) μητροπολίτες Χριστιανουπόλεως καί Μεσοποταμίας· παρίσταντο ἐξάλλου ἐπίσκοποι καί ἀρχιεπίσκοποι τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, καθώς καί ἕνας καρδινάλιος, μή ὀνομαζόμενος[48] (δέν ἀποκλείεται νά ὑπονοεῖται ἕνας ἀπό τούς δύο Ἕλληνες καρδιναλίους, ὁ Ἰσίδωρος Κιέβου ἤ ὁ Νικαίας Βησσαρίων· καί οἱ δύο εἶχαν ὀνομασθεῖ καρδινάλιοι ἀπό τόν πάπα Εὐγένιο Δ', τήν 18.12.1439).

Συμφωνία λατίνου ἀρχιεπισκόπου καί ὀρθόδοξου μητροπολίτη

Ἀλλά καί μετά τό 1455 δέν φαίνεται νά ἐπεκράτησε ἠρεμία στή συμβίωση τοῦ ὀρθόδοξου μητροπολίτη μέ τό λατίνο ἀρχιεπίσκοπο τῆς Ρόδου. Φυσικά, ὅσο ἀπομακρυνόμαστε ἀπό τήν πνευματική εὐφορία τοῦ 1439, τόσο πιό πολύ ἐδραιώνεται ἡ διπολική ἐξουσία τῆς Ἐκκλησίας καί πιό ἔντονα διαφοροποιοῦνται τά συμφέροντα —διαχειριστικά, οἰκονομικά καί γοήτρου— καθεμιᾶς πλευρᾶς. Τά πράγματα εἶχαν φτάσει σέ ἐκρηκτική κατάσταση τό 1476· πολλές καί συνεχεῖς ἦταν οἱ διαφορές καί οἱ φιλονικίες ἀνάμεσα στούς δύο ἀρχιερεῖς· ἀσάφεια καί σύγχυση ἐπικρατοῦσε σέ θέματα ἐκκλησιαστικῆς δικαιοδοσίας.

Ἔτσι, κάτω ἀπό τήν πίεση καί τοῦ «braccio secolare», οἱ δύο φιλονικοῦντες κατέληξαν σέ σταθερή καί ἀπαράβατη συμφωνία, ἡ ὁποία ὑπογράφτηκε τήν 1 Ἰουλίου 1474. Τά ὀνόματα τῶν δύο συμβληθέντων εἶναι: Julianus de Ubaldinis, δομινικανός, λατίνος ἀρχιεπίσκοπος Ρόδου (1473, 20.9.-1475) καί Μητροφάνης, ὀρθόδοξος μητροπολίτης (1470-1498) τοῦ ἴδιου νησιοῦ[49]. Τά ἄρθρα τῆς συμφωνίας:

α) Ὁ λατίνος ἀρχιεπίσκοπος, ὡς ἐκπρόσωπος καί τῆς Ἁγίας Ἕδρας, θά ἔχει ὑποτελή ἐπίσκοπο τόν ὀρθόδοξο ἱεράρχη μέ τόν τίτλο «μητροπολίτης τῶν Ἑλλήνων τῆς Ρόδου» (suffraganeus sub nomine tituli Metropoliti Graecorum Rhodi: ἔγγρ. 2, στ. 16)·

β) στό μέλλον, ἡ ἐκλογή μητροπολίτη θά γίνεται ἀπό τούς Ἕλληνες, ὅπως συνηθιζόταν ὡς τώρα· δηλ. οἱ Ἕλληνες ἐκλέκτορες θά παρουσιάζουν στόν Μέγα Μάγιστρο δύο ἤ τρεῖς ἱερεῖς τους, ἱκανούς γιά τό μητροπολιτικό ἀξίωμα·

γ) ὁ Μέγας Μάγιστρος θά ἐκλέγει ἕναν ἀπό αὐτούς γιά τό ἀξίωμα πού εἴπαμε·

48. Mercati, *ὅ.π.*, σ. 135.

49. «Concordia Archiepiscopi et Metropolite Rhodi»: Παράρτημα, ἀρ. ἐγγρ. 2. Σύντομη περίληψη στά ἰταλικά (μέ λάθη καί παρανοήσεις) παρέθεσε ὁ Bosio, *Dell' istoria*, τ. 2, σ. 276-277. Στόν Bosio στηρίχθηκαν οἱ: Sommi Picenardi, *Itinéraire*, σ. 118-120· Χρ. Παπαχριστοδούλου, Ἡ θέση τῶν Ὀρθοδόξων τῆς Ρόδου στήν ἐποχή τῶν Ἱπποτῶν, *Δωδεκανησιακή Ἐπιθεώρησις* τεύχη 2 - 4 (Φεβρουάριος-Μάρτιος-Ἀπρίλιος 1948) 78-79· ὁ ἴδιος, *Ἱστορία τῆς Ρόδου*, σ. 289-290. Ὁ τρόπος τῆς παρουσίασης τῆς συμφωνίας (σέ ἄρθρα καί παραγράφους) ὀφείλεται στόν γράφοντα.

δ) τήν ἐκλογή θά τήν ἐπιβεβαιώνει μέ τό «ἀποστολικό κῦρος» τῆς Ἁγίας Ἕδρας ὁ λατίνος ἀρχιεπίσκοπος Ρόδου ἤ ὁ βικάριός του· ἄν δέν γίνει μία τέτοια ἐπιβεβαίωση, τότε ὅλη ἡ διαδικασία ἀκυρώνεται·

ε) ὁ ἐκλεγείς θά ἔπαιρνε στό χέρι τή βούλα τῆς ἐπίσημης ἐπιβεβαίωσης τῆς ἐκλογῆς του καί ἐν συνεχείᾳ μέ τή φροντίδα τοῦ λατίνου ἀρχιεπισκόπου καί τοῦ βικαρίου του θά βρίσκονταν οἱ ὀρθόδοξοι ἀρχιερεῖς πού θά χειροτονοῦσαν τό νέο μητροπολίτη·

στ) ὁ τελευταῖος αὐτός ὄφειλε νά δώσει ὅρκο στό λατίνο ἀρχιεπίσκοπο· κατά τό κείμενο τοῦ ὅρκου, ὁ Ρόδου ὑποσχόταν πίστη καί πειθαρχία στόν Ἅγιο Πέτρο, στήν Ἁγία Ρωμαϊκή Ἐκκλησία καί στόν «κύριό του», τόν «archiepiscopus Collocensis», πού ἐκπροσωπεῖ καί τήν Ἁγία Ἕδρα· δήλωνε ὅτι δέν θά στραφεῖ ποτέ κατά τοῦ ἀρχιεπισκόπου, ὅτι δέν θά συμπράξει μέ τούς ἐχθρούς ἐκείνου, ὅτι θά τοῦ παρέχει βοήθεια καί ὑποστήριξη, ὅτι θά συμμετέχει, ἐφόσον προσκληθεῖ, σέ ἐπαρχιακές συνόδους, ὅτι θά προβάλλει πάντα τό «Papatum Romanum»[50].

ζ) γιά τίς ποινικές ὑποθέσεις τῶν παπάδων καί γενικά τοῦ ἑλληνικοῦ κλήρου, καθώς καί γιά τά ζητήματα γάμου τοῦ ἑλληνικοῦ ποιμνίου, μόνοι ἁρμόδιοι ἦταν ὁ λατίνος ἀρχιεπίσκοπος καί ὁ μητροπολίτης· αὐτοί οἱ δύο, ἤ οἱ βικάριοί τους, ἀπό κοινοῦ μόνο —ὄχι χωριστά ὁ καθένας— θά ἐξέδιδαν τή σχετική ἀπόφαση·

η) γιά τήν ἐκτέλεση τῶν ἀποφάσεών τους οἱ δύο συμβαλλόμενοι θά χρησιμοποιοῦν τούς δικαστές, τούς ὑπαλλήλους καί τίς φυλακές τοῦ φρουραρχείου (Castellania) ἤ τοῦ ἐμποροδικείου (Commerchium) τῆς πόλης τῆς Ρόδου· καί τοῦτο, γιατί οἱ δύο Ἐκκλησίες (τῶν Λατίνων καί τῶν Ἑλλήνων) δέν διέθεταν χρήματα γιά νά συντηροῦν ὑπαλλήλους καί φυλακές·

θ) στίς μικτές διαφορές καί ὑποθέσεις κληρικῶν καί λαϊκῶν θά ἐφαρμόζονται οἱ παλαιές συνήθειες καί τά Statuta τῆς πόλης καί τοῦ νησιοῦ·

ι) τούς ἐφημερίους στίς ἐκκλησίες, τούς ἡγουμένους στά μοναστήρια καί τούς ἐκκλησιαστικούς ὀφφικιαλίους τῶν Ἑλλήνων θά τούς διορίζει ὁ Μέγας Μάγιστρος, δυνάμει τοῦ κτητορικοῦ δικαίου (jus patronatus) πού ἀπό παλαιά ἔχει· τίς σχετικές ἐπικυρώσεις θά τίς κάνουν ἀπό κοινοῦ ὁ ἀρχιεπίσκοπος καί ὁ μητροπολίτης χωρίς καμιά ἀμοιβή.

Ἄν συγκρίνει κανείς τήν πράξη τοῦ 1455 μέ τή συμφωνία τοῦ 1474, διαπιστώνει εὐκολότατα ὅτι μέσα σέ εἴκοσι χρόνια περίπου δέν ἦταν ἡ Ἕ-

50. Πρότυπο τοῦ ὅρκου αὐτοῦ θεωρεῖται ὁ ὅρκος τοῦ ὀρθόδοξου ἐπισκόπου Σολίας στό λατίνο προϊστάμενό του, κατά τήν περίοδο τῆς φραγκοκρατίας στήν Κύπρο: Ἰωάννου Χάκκετ, *Ἱστορία τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου*, μετάφρ. Χαριλάου Ι. Παπαϊωάννου, τ. 1, ἐν Ἀθήναις 1923, σ. 156-157 (σημ. 136 τῆς σ. 156), καί ἄλλες χρήσιμες πληροφορίες, γιά συγκρίσεις, στίς σελίδες 155-161.

νωση πού ἐπιβλήθηκε, ἀλλά ἡ ἄμεση ὑποταγή τοῦ ὀρθόδοξου μητροπολίτη Ρόδου ὄχι μόνο στόν Πάπα μά καί στό λατίνο ἀρχιεπίσκοπο τοῦ νησιοῦ. Στά 1455 οὔτε κάν μνεία τοῦ λατίνου ἀρχιεπισκόπου γινόταν· ἡ διαδικασία περιοριζόταν στούς Ἕλληνες ἐκλέκτορες καί τόν Μέγα Μάγιστρο. Στά 1474 ὁ ὀρθόδοξος μητροπολίτης καταντοῦσε ἐξάρτημα τοῦ λατίνου συναδέλφου του, ὑποβιβαζόταν καί ἐταπεινώνετο μέ ἕναν ὅρκο ὑποτέλειας. Θά ἦταν παράλογο νά θεωρήσομε τούς δύο ἀρχιερεῖς ὡς ἰσότιμους ἀδελφούς τῆς μιᾶς καί μόνης Ἐκκλησίας, κατά τή φλωρεντινή —ρομαντική καί ἀνεφάρμοστη— ἰδεολογία.

Μέσα σέ ἐλάχιστα χρόνια ἡ λέξη Ἕνωση ἐταυτίζετο μέ τήν ὑποταγή καί ὑποτέλεια τῆς Ὀρθόδοξης Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας στήν Ἐκκλησία τῆς Ρώμης. Καθόλου ἐπομένως παράξενο ἄν ἡ ἴδια λέξη (Ἕνωση), κάθε φορά πού τήν προέβαλλε ἤ τή χρησιμοποιοῦσε ἡ Καθολική Ἐκκλησία, προκαλοῦσε (ἀκόμη καί κατά τό πρῶτο μισό τοῦ αἰώνα μας) δυσπιστία, ἀρνητική στάση ἤ, τό ὀλιγότερο, ἀδιαφορία.

Ἡ πρακτική ἀπό τήν ἐφαρμογή τῆς συμφωνίας

Πρίν κλείσω τό δεύτερο αὐτό μέρος τῆς μελέτης σχετικά μέ τή Ρόδο, θεωρῶ χρήσιμο νά προσθέσω, σάν συμπλήρωμα, τήν ἐνδιαφέρουσα μαρτυρία γιά τόν τρόπο ἐφαρμογῆς τῆς παραπάνω συμφωνίας.

Συγκεκριμένα, στά 1511, ἀρχές Σεπτεμβρίου, εἶχε πεθάνει ὁ μητροπολίτης τῆς Ρόδου Γρηγόριος καί ἔγινε ἡ διαδικασία γιά τήν ἐκλογή νέου[51]. Ὁ Μέγας Μάγιστρος ὅρισε ἐκλέκτορες 14 παπάδες, ὀφφικιαλίους τοῦ ἑλληνικοῦ κλήρου, καί 13 πολίτες, ἀπό τούς πιό γνωστούς προύχοντες τοῦ νησιοῦ.

Χάρη στο ἔγγραφο 4Α', στ. 32-45, 55-67, γνωρίζομε σήμερα τά ὀνόματα καί τά ὀφφίκια τῶν ἐκλεκτόρων· ταυτόχρονα, ἀποκομίζομε μιά καθαρή εἰκόνα γιά τήν ἐσωτερική δομή τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας τῆς Ρόδου ἐπί Ἱπποτῶν. Ἰδού λοιπόν τά ὀνόματα: Ὁ δίκαιος καί μαζί μέγας οἰκονόμος παπάς Καλαμιάς[52]· ὁ σακελλάρης παπάς Ἰωάννης τῆς ἐκκλησίας τοῦ Α-

51. Βλ. στό Παράρτημα, ἔγγρ. ἀρ. 4 (Α' καί Β')· τό ἔγγραφο αὐτό τό εἶχε ὑπόψη του καί τό ἀπέδωσε (μέ οὐσιώδεις παραλείψεις καί ἀνακρίβειες) ὁ Bosio, ***Dell' istoria,*** τ. 2, σ. 495-496· πρβλ. καί Sommi Picenardi, ***Itinéraire,*** σ. 118· Παπαχριστοδούλου, Ἡ θέση, σ. 79-80· ὁ ἴδιος, ***Ἱστορία τῆς Ρόδου,*** σ. 290-291. Ὁ μνημονευόμενος μητροπολίτης Ρόδου Γρηγόριος εἶναι ἄγνωστος ἀπό ἄλλη πηγή.

52. Πρόκειται μᾶλλον γιά τόν Νικόλα Καλαμιά, γιό τοῦ παπᾶ Δικαίου (βαφτιστικό καί ὀφφίκιο;), πού εἶχε στή Ρόδο τίς ἐκκλησίες τῆς Παναγίας τῆς Ἐλεημονήτρας καί τῆς Δαμασκηνῆς ὡς «jus patronatus» ἀπό τή γυναίκα του Ἰωάννα. Ὁ παπα-Νικόλας εἶναι καί ὁ πατέρας τοῦ γνωστοῦ Ἰωάννη Καλαμιᾶ, κτίτορα τοῦ ναοῦ τῆς Παναγίας τῆς Δαμασκηνῆς στή Valletta: Ζαχ. Τσιρπανλῆς, Ἀπό τή Ρόδο στή Μάλτα (1523-1530). Οἱ Ροδίτες πρόσφυγες καί

γίου Οἰκονόμου (;)[53]· ὁ χαρτοφύλαξ παπάς Κλήμης[54]· ὁ σκευοφύλαξ παπάς Ἀντώνιος Ἀκκίδας[55]· ὁ μέγας ἐκκλησιάρχης παπάς (χωρίς μνεία τοῦ ὀνόματός του) τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Ἀγαλλιανοῦ[56]· ὁ σακελλίων παπάς Φώτης· ὁ πρωτέκδικος παπάς Ἰωάννης τῆς Cliviotissas[57]· ὁ νομοφύλαξ παπάς Chisilis [58]· ὁ πρωτονοτάριος παπάς Μιχάλης Διαλαλητής· ὁ λογοθέτης παπάς Κωνσταντίνος τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἁγίας Μαρίνας[59]· ὁ καστρίσιος παπάς Ἰωάννης Παλαμί(υ)δας· ὁ ρεφερενδάριος παπάς Γεώργιος τῆς ἐκκλησίας τῆς Ἁγίας Εἰρήνης· ὁ πρωτοψάλτης καί ὁ δομέστικος (χωρίς νά προστίθενται ὀνόματα)[60]. Οἱ λαϊκοί ἐκλέκτορες, ἔγκριτοι πολίτες τῆς Ρό-

οἱ βυζαντινές εἰκόνες τῆς Παναγίας Δαμασκηνῆς καί τῆς Παναγίας Ἐλεημονήτρας, *Δωδώνη* 17 τεῦχ. 1 (1988) 198-199, ὅπου καί λεπτομέρειες.

53. Τρεῖς φορές ἀναφέρεται στό ἔγγραφό μας (ἀρ. 4 Α', στ. 33, 107, 114) ἀρκετά καθαρά ὡς «de Sancto Yconona» ἤ σέ γενική: «Sancti Joconone». Μπορεῖ νά ἀποδοθεῖ ὡς «τοῦ Ἁγίου Οἰκονόμου». Δέν γνωρίζω μέ τέτοιο ὄνομα τιμώμενον ἅγιο καί ὕπαρξη τῆς ἐκκλησίας του στή Ρόδο. Εὔκολα ἐξάλλου μπορεῖ νά παρασύρει τόν μελετητή ὁ τρόπος μέ τόν ὁποῖο μνημονεύει τό ὄνομα ὁ Bosio, *Dell' istoria,* τ. 2, σ. 496: il papasso Giovanni di Santo Iconona. Δέν εἶναι φυσικά ὁ παπάς Ἰωάννης Οἰκονόμου (Παπαχριστοδούλου, *Ἱστορία τῆς Ρόδου,* σ. 290). Θά μποροῦσε νά σκεφθεῖ κανείς ὅτι ἡ ἐκκλησία ἀναφέρεται βραχυλογικά ἐδῶ (πρβλ. καί στ. 38 τοῦ ἴδιου ἐγγρ.), ὅτι δηλ. ἦταν αὐτή πού ἀνῆκε στόν (ἅγιο: τιμητικά) οἰκονόμο ὡς ὀφφικιάλιο· (ἤ τυχόν σέ κάποιον πού παλαιά ἔφερε τόν οἰκεῖο τίτλο καί ὑπῆρξε καί κτίτωρ τῆς ἐκκλησίας). Ἔτσι παραλείφθηκε τό ὄνομα τοῦ ἁγίου, πρός τιμήν τοῦ ὁποίου εἶχεν ἀνεγερθεῖ ἡ ἐκκλησία.

54. Ὁ Bosio, *ὅ.π.,* σ. 496, ἀπέδωσε λανθασμένα τό ὄνομα ὡς papasso Elimi Cartofilax· ὁ Παπαχριστοδούλου (*ὅ.π.,* σ. 290, 340) ἀντιλήφθηκε τό λάθος καί διόρθωσε τό Elimis (καί γιά τό σιναῖτη μοναχό) σέ Κλήμης· στήν περίπτωσή μας ὁ χαρτοφύλαξ δέν λειτουργεῖ ὡς ἐπώνυμο, ἀλλά ὡς ἐκκλησιαστικό ὀφφίκιο.

55. Τῆς γνωστῆς μεγάλης οἰκογένειας τῆς Ρόδου· βλ. πολλές πληροφορίες: Χ.Γ. Πατρινέλης, Ἐπιστολαί Ἑλλήνων πρός τόν πάπαν Γρηγόριον ΙΓ' (1572-1585) καί τόν καρδινάλιον Σιρλέτον († 1585), *Ἐπετηρίς τοῦ Μεσαιωνικοῦ Ἀρχείου* 17 (1967) 81-89· Ι.Κ. Χασιώτης, *Οἱ Ἕλληνες στίς παραμονές τῆς ναυμαχίας τῆς Ναυπάκτου,* Θεσσαλονίκη 1970, σ. 48-59· Τσιρπανλῆς, Ἀπό τή Ρόδο στή Μάλτα, ὅ.π., σ. 205 σημ.1.

56. Ἔχει ἐπισημανθεῖ, ἀπό ἄλλο ἱπποτικό ἔγγραφο (τοῦ 1452), τό μοναστήρι τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου τοῦ ἐπονομαζόμενου τοῦ Ἀγαλλιανοῦ στήν πόλη τῆς Ρόδου: Τσιρπανλῆς, *Μελέτες,* σ. 20, 44-45.

57. Δέν γνωρίζω ἀπό ἀλλοῦ τήν ἐκκλησία αὐτή. Πρόκειται μᾶλλον γιά προσωνυμία τοῦ τιμωμένου ἁγίου· προφανῶς τῆς Παναγίας (Καλυβιώτισσας;). Δέν τήν βρῆκα στήν ἐμπεριστατωμένη ἀναφορά τῶν ἐκκλησιῶν τῆς πόλης τῆς Ρόδου ἐπί Ἱπποτῶν πού ἔχει κάμει ὁ Παπαχριστοδούλου, *Ἱστορία τῆς Ρόδου,* σ. 372-387.

58. Μᾶλλον ἐπώνυμο ἤ καί παρατσούκλι (;)· μοῦ θυμίζει τήν τουρκική λέξη kizil = κόκκινος (δηλ. ὁ παπα-Κόκκινος;).

59. Καί ἡ ἐκκλησία αὐτή εἶναι γνωστή ἀπό ἱπποτικό ἔγγραφο τοῦ 1451: Τσιρπανλῆς, *Μελέτες,* σ. 15-16, 32-33.

60. Γιά τά ἐκκλησιαστικά ὀφφίκια πού ἀναφέρθηκαν πιό πάνω βλ. τή μονογραφία τοῦ J. Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια de l' Église byzantine,* Paris 1970, σ. 16-17, 35-39, 305-309: γιά τόν οἰκονόμο ἤ μέγα οἰκονόμο· σ. 310-314: γιά τόν σακελλάρη· σ. 334-353: γιά τόν χαρτοφύλακα· σ. 314-318: γιά τόν σκευοφύλακα· σ. 285-288: γιά τόν μέγα ἐκκλησιάρχη· σ. 318-322: γιά τόν σακελλίωνα· σ. 323-332: γιά τόν πρωτέκδικο· σ. 314: γιά τόν νομοφύλακα· σ. 355-359: γιά τόν πρωτονοτάριο· σ. 359-362: γιά τόν λογοθέτη· σ. 602 (index) γιά τόν καστρί-

δου, ἦταν οἱ: Ἰωάννης Σαντορινιός[61], Γεώργιος Μαρκέζης, Πέτρος Συγκλητικός, Νικόλας Βεργωτῆς[62], Κωνσταντίνος Μαρκέζης, Γεώργιος Pasquino, Κυριάκος Κουρής[63], Ἰωάννης Καλορίτης[64], Πριμικήρης Καλούδης, Ἀνδρέας Σκαφίδης, Στέφανος Μακρινάρης[65], Μιχάλης Μακροδούκας καί Στεφανῆς Βυζίτης.

Ὅλοι οἱ παραπάνω εἶχαν εἰδοποιηθεῖ ἐγκαίρως καί προσῆλθαν πολύ πρωί στόν ὀρθόδοξο μητροπολιτικό ναό τῆς Ρόδου[66], τήν 11 Σεπτεμβρίου 1511· ἐδῶ παρουσίᾳ πολλοῦ κόσμου ἔγινε θεία λειτουργία πρός τιμήν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος· κατά τή θεία λειτουργία παρίσταντο ὁ ἐπίτροπος (senescalcus) τοῦ Μεγάλου Μαγίστρου, ὁ Philippe de Villiers de l' Isle-Adam (ὁ γνωστός μετέπειτα Μέγας Μάγιστρος, 1521-1534), σέ θρόνο πού εἰδικά εἶχε στηθεῖ μέσα στήν ἐκκλησία μέ κατεύθυνση πρός τά δυτικά, καί δίπλα του ὁ ὑπογραμματέας τοῦ Τάγματος Bartolomeo Poliziano[67], καθώς καί δικαστές, ἕνας τοῦ πρωτοδικείου καί ἕνας τοῦ ἐφετείου. Ἐπόπτες γιά τήν καταμέτρηση καί καταγραφή τῶν ψήφων ὁρίστηκαν ἀπό τούς κληρικούς

σιο· σ. 373-374: γιά τόν ρεφερενδάριο· σ. 610 (index) γιά τόν πρωτοψάλτη· σ. 596 (index) γιά τόν δομέστικο. Γιά τή μετατροπή τῶν ὀνομάτων τῶν ὀφφικίων σέ ἐπώνυμα βλ. Μανόλη Τριανταφυλλίδη, *Τά οἰκογενειακά μας ὀνόματα*, Θεσσαλονίκη 1982, σ. 46-47.

61. Γνωστός πολίτης τῆς Ρόδου· τό Τάγμα τόν χρησιμοποίησε σέ ἐμπιστευτικές διπλωματικές ἀποστολές: Τσιρπανλῆς, Τιμωρία παροίκου, σ. 63, ὅπου καί βιβλιογραφία.

62. Κατά τόν Bosio, *Dell' istoria*, τ. 2, σ. 587, στίς διαπραγματεύσεις, γιά τή συμφωνία μέ τούς Τούρκους πού πολιορκοῦσαν τή Ρόδο τό 1522, συμμετεῖχαν ὡς ἐκπρόσωποι τῶν Ἑλλήνων Ροδίων ὁ Pietro Sangritico καί ὁ Nicolò Vergonti. Πρβλ. καί Sommi Picenardi, *Itinéraire*, σ. 165 (ὅπου πολύ παραφθαρμένο τό ὄνομα τοῦ Συγκλητικοῦ: Sangriticol). Νομίζω ὅτι μποροῦν χωρίς δυσκολία νά ταυτισθοῦν τά δύο αὐτά πρόσωπα μέ τά μνημονευόμενα στό ἔγγραφό μας.

63. Ροδίτης γνωστός ἀπό τήν ὑπηρεσία του στό Τάγμα. Ὁ Μέγας Μάγιστρος Pierre d' Aubusson τόν εἶχε στείλει τό 1502 στόν Corcut, γιό τοῦ σουλτάνου Βαγιαζίτ Β', γιά νά διαπραγματευθεῖ τούς ὅρους τῆς εἰρήνης μέ τούς Τούρκους: Bosio, *ὅ.π.*, σ. 460· πρβλ. καί Sommi Picenardi, *Itinéraire*, σ. 126.

64. Νομίζω ὅτι πρόκειται γιά τό ἴδιο πρόσωπο μέ τόν Giovanni Caloriti, nobile Rodioto, ὁ ὁποῖος εἶχε ἀποκαταστήσει φιλικές σχέσεις μέ τόν γνωστό Τοῦρκο κουρσάρο Κούρτογλου (Kurd Oglu Muslih-ud-Din) καί διεξῆγε ἐπικερδές ἐμπόριο ἀνάμεσα στήν Κρήτη (ὅπου εἶχε ἐγκατασταθεῖ) καί τή Ρόδο· αὐτός, μαζί μέ τόν συγγενή του Βενέδικτο Ρουγγέρη, βοήθησε σημαντικά τόν ἱππότη Antonio Bosio τό 1526 πού πῆγε στή Ρόδο μεταμφιεσμένος σέ ἔμπορο, γιά νά προετοιμάσει τήν ἀνακατάληψη τοῦ νησιοῦ ἀπό τό Τάγμα: Bosio, *Dell' istoria*, τ. 3, Roma 1602 (α' ἔκδ.), σ. 42.

65. Γνωστός ἀπό τή συμμετοχή του στή συνωμοτική κίνηση γιά τήν ἀνακατάληψη τῆς Ρόδου ἀπό τό Τάγμα τό 1526: Bosio, *ὅ.π.*, σ. 42.

66. Γιά τό ναό αὐτόν καί τή θέση του στήν πόλη τῆς Ρόδου βλ. ὅσα ὑποθέτει ὁ Albert Gabriel, *La cité de Rhodes, 1310-1522*, τ. 2, Paris 1923, σ. 185-188· πρβλ. καί Ἀναστασίου Κ. Ὀρλάνδου, *Ἀρχεῖον τῶν βυζαντινῶν μνημείων τῆς Ἑλλάδος*, τ. 6, Ἀθῆναι 1948, σ. 77-80· Παπαχριστοδούλου, *Ἱστορία τῆς Ρόδου*, σ. 375-384.

67. Ἦταν γραμματέας τοῦ Μεγάλου Μαγίστρου καί ἀναπληρωτής τοῦ ὑπογραμματέα τοῦ Τάγματος Γουλιέλμου Caoursin· μετά τό θάνατο τοῦ τελευταίου (1501), προήχθη στή θέση του· σ' αὐτήν ἔμεινε ὡς τά τέλη τοῦ 1522· δέν δέχθηκε νά ἀκολουθήσει τό Τάγμα στό ταξίδι

ὁ παπάς Ἀντ. Ἀκκίδας καί ἀπό τούς λαϊκούς ὁ Π. Συγκλητικός. Μετά τή θεία λειτουργία ἀποσύρθηκε ὁ κόσμος· στήν ἐκκλησία ἔμειναν οἱ ἐκλέκτορες καί οἱ ἐκπρόσωποι τοῦ Τάγματος. Ἐδῶ διεξήχθη ἡ ψηφοφορία (ἔγγρ. 4 Α', στ. 10-30, 72-100). Τά ἀποτελέσματά της ὑπῆρξαν τά ἀκόλουθα: ἐννέα ἀπό τούς 14 παπάδες ψήφισαν τό σιναῖτη ἱερομόναχο Κλήμεντα· τρεῖς τόν παπά Κλήμεντα, τό χαρτοφύλακα· καί δύο τόν παπά Ἰωάννη τοῦ Ἁγίου Οἰκονόμου (;). Ἀπό τούς 13 λαϊκούς: ἑπτά ψήφισαν τό σιναῖτη Κλήμεντα· τρεῖς τόν παπά Κλήμεντα, τό χαρτοφύλακα· δύο τόν παπά Ἰωάννη τοῦ Ἁγίου Οἰκονόμου, καί ἕνας τόν παπά τῆς ἐκκλησίας τοῦ Ἁγίου Παντοκράτορος[68] (ἔγγρ. 4 Α', στ. 101-116). Ἔπειτα ὁ senescalcus, ὁ ὑπογραμματέας, οἱ δικαστές καί οἱ ἐκλέκτορες μετέβησαν στόν Μέγα Μάγιστρο (τόν Émery d' Amboise, 1503-1512) καί τοῦ ἀνακοίνωσαν τά συνολικά ἀποτελέσματα: δηλ. ὁ σιναῖτης Κλήμης πῆρε 16 ψήφους· ὁ παπάς Κλήμης 6· ὁ παπάς Ἰωάννης 4 (ἔγγρ. 4Α', στ. 120-128). Τά ἀποτελέσματα αὐτά θά μποροῦσαν νά ἀποδοθοῦν σχηματικά ὡς ἑξῆς:

11.9.1511

ὑποψήφιοι μητροπολίτες Ρόδου καί οἱ ψῆφοι πού πῆραν

Ἐκλέκτορες - Ψῆφοι		Κλήμης, σιναῖτης μοναχός	Παπάς Κλήμης, χαρτοφύλαξ Ρόδου	Παπάς Ἰωάννης, σακελλάρης Ρόδου	Παπάς τῆς ἐκκλ. τοῦ Ἁγ. Παντοκράτορος
Κληρικοί	14	9	3	2	
Λαϊκοί	13	7	3	2	1
Σύνολα ψήφων	27	16	6	4	1

Ὁ Μέγας Μάγιστρος, τήν 18.9.1511, συγκάλεσε τό Συμβούλιο τοῦ Τάγματος, στό ὁποῖο παρέστησαν καί ὁ λατίνος ἀρχιεπίσκοπος Ρόδου, οἱ ἐκλέκτορες, κληρικοί καί λαϊκοί, καί πολύς κόσμος. Ὁ ἀρχηγός τῶν Ἱπποτῶν, τότε, ἀνακοίνωσε ὅτι ὁ σιναῖτης Κλήμης εἶχε πάρει τούς περισσότερους ψήφους καί ἄξιζε, λόγῳ τῶν ἀρετῶν καί τῆς καλῆς διαγωγῆς του, νά ὀνομασθεῖ μητροπολίτης Ρόδου, ὑπό τήν προϋπόθεση ὅτι θά ἐσέβετο «τήν ἑνότητα τῆς ἁγίας Ἐκκλησίας καί τή βούλα τῆς ὁμόνοιας». Ὁ Κλήμης σηκώθηκε, φίλησε τό χέρι τοῦ Μεγάλου Μαγίστρου καί ἀπηύθυνε λίγα λόγια στό ἀκροατήριο. Ἀμέσως ἔπειτα ὁ Μάγιστρος τόν παρουσίασε στό λατίνο ἀρχιεπίσκοπο, ὁ ὁποῖος ὡς ἐκπρόσωπος τῆς Ἁγίας Ἕδρας ἐπικύ-

πρός τή Δύση· βλ. Anthony Luttrell, *Latin Greece, the Hospitallers and the Crusades. 1291-1440*, Variorum Reprints, London 1982, μελέτη ὑπ' ἀρ. II: The Hospitallers' Historical Activities: 1400-1530, σ. 146· J. Mizzi, *Catalogue of the Records of the Order of St. John of Jerusalem in the Royal Malta Library*, vol. 2, part 2, Malta 1973, σ. 170.

68. Δέν μοῦ εἶναι γνωστή ἀπό ἀλλοῦ ἡ ἐκκλησία αὐτή.

ρωσε τήν ἐκλογή. Ὁ νέος ἐψηφισμένος μητροπολίτης γονάτισε μπροστά στόν ἀρχιεπίσκοπο, ἔβαλε τά χέρια στό ἱερό Εὐαγγέλιο καί ἔδωσε τό γνωστό ὅρκο (βλ. πιό πάνω). Μετά ἀπ' αὐτό κάθησε σέ θρόνο, στά ἀριστερά τοῦ ἀρχιεπισκόπου, καί δέχθηκε τά συγχαρητήρια τῶν ἐκλεκτόρων πού πῆγαν καί τοῦ φίλησαν τό χέρι. Λίγο ἀργότερα, συνοδευόμενος ἀπό τόν senescalco τοῦ Μεγάλου Μαγίστρου καί ἀπό τόν ἀρχιδιάκονο τοῦ λατίνου ἀρχιεπισκόπου μετέβη στό μητροπολιτικό ναό, τοῦ ὁποίου οἱ θύρες ἦταν ἀνοιχτές· ἐκεῖ ἔγινε καί ἡ ἐπίσημη ἐγκατάσταση στήν ἕδρα του (ἔγγρ. 4Β').

Ἡ παρέμβαση τοῦ πάπα Λέοντος Ι'

Αὐτή ὑπῆρξε καί ἡ τελευταία ἐκλογή μητροπολίτη τῆς Ρόδου στά χρόνια τῶν Ἱπποτῶν· ὄχι ὅμως καί ἡ τελευταία ρύθμιση στίς σχέσεις τοῦ ὀρθόδοξου καί λατίνου ἀρχιερέα τοῦ νησιοῦ πρίν ἀπό τήν ὀθωμανική κατάκτηση. Φαίνεται πώς ὁ νεοεκλεγείς Κλήμης διέθετε ἱκανότητες καί κάποιες προσβάσεις στήν παπική αὐλή. Ἡ ἰδιότητά του ὡς σιναΐτη ἴσως τοῦ ἐξασφάλιζε διασυνδέσεις γιά στενή ἐπικοινωνία μέ τή Ρώμη[69]. Δέν ἔχω μαρτυρίες ἄμεσες γιά τίς σκέψεις αὐτές. Τήν ἀφορμή τήν παίρνω ἀπό τό συνδυασμό τῶν ἀκόλουθων στοιχείων:

Στήν πέμπτη Σύνοδο τοῦ Λατερανοῦ (1512-1517), τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, συμμετέχει ὡς aepiscopus Colocensis ὁ ὀρθόδοξος Κλήμης· ἡ παρουσία του στήν πρωτεύουσα τοῦ καθολικισμοῦ εἶναι βέβαιη, ἀλλά ὄχι μέ ἀκρίβεια χρονολογημένη· γνωρίζομε ὅτι πῆρε μέρος στίς συνεδρίες τῆς 19.12.1516 καί 16.3.1517[70]. Ὀφείλω ὡστόσο νά δεχθῶ ὅτι μᾶλλον βρισκόταν στή Ρώμη ἀπό τό 1513, μετά τήν ἐκλογή (11.3.1513) τοῦ νέου πάπα Λέοντος Ι', ὁ ὁποῖος, βέβαια, συνεχίζει τίς ἐργασίες τῆς Συνόδου πού εἶχε ξεκινήσει ὁ προκάτοχός του Ἰούλιος Β'. Διαφορετικά ποιός θά ἐνδιαφερόταν —καί μάλιστα κατά τρόπο δραστήριο—, ἐκτός ἀπό τόν Κλήμεντα, γιά τήν ἔκδοση τῆς παπικῆς βούλας τῆς 7 Ἰουνίου 1513;

Τό ἔγγραφο αὐτό —ἀνέκδοτο, ὅσο ξέρω (ἐκδίδεται στό Παράρτημα ὡς ὑπ' ἀρ. 5)— εἶναι καίριο γιά τό ἐξεταζόμενο ἐδῶ θέμα. Ἐπαναπροσδιο-

69. Γιά τίς διπλωματικές ἱκανότητες τῶν Σιναϊτῶν καί τίς καλές σχέσεις τους μέ τήν Καθολική Δύση (καί ἰδίως μέ τούς Πάπες) βλ. Τσιρπανλῆ, *Τό κληροδότημα*, σ. 82, 86-88, ὅπου βιβλιογραφία. Γιά τήν ὕπαρξη σιναϊτικοῦ μετοχίου καί τήν παρουσία Σιναϊτῶν στήν ἱπποτοκρατούμενη Ρόδο ἔχω συγκεντρώσει ἀνέκδοτο ὑλικό ἀπό τά ἀρχεῖα τῆς Μάλτας· μεταξύ ἄλλων βλ. *National Library of Malta* - Arch. n° 388 (Liber Bullarum, 1481-1482), φ. 200^{r-v}, 203^{v} - 204^{r}, 206^{v}. -*Αὐτόθι*, n° 390 (Liber Bullarum, 1489-1490), φ. 227^{r} κ.λ.

70. Nelson H. Minnich, The Participants at the Fifth Lateran Council, *Archivum Historiae Pontificiae* 12 (1974) 180, 185. Δέν ἀναφέρεται νά συμμετέχει (ὅπως θά ἀνέμενε κανείς) ὁ λατίνος ἀρχιεπίσκοπος τοῦ νησιοῦ, πού τήν ἐποχή αὐτή εἶναι ὁ Leonardus de Balestrinis (1506-1530)· βλ. Conradus Eubel, *Hierarchia Catholica*, τ. 3, Monasterii 1923, σ. 172.

ρίζει σέ ἄλλο ἐπίπεδο τήν ἐξάρτηση τοῦ ὀρθόδοξου μητροπολίτη Ρόδου[71] ἀπό τό λατίνο ἀρχιερέα. Ἐπικροτεῖ τή σχετική συμφωνία πού ἔγινε ἐπί πάπα Σίξτου Δ΄ (πρβλ. στό Παράρτημα ἔγγρ. 2, τῆς 1.7.1474), ἀλλά ἐπιφέρει σημαντικές, νομίζω, διαφοροποιήσεις (reformationes):

α) Ὁ Μητροπολίτης Ρόδου, θρησκευτικός ἡγέτης τῶν ὀρθοδόξων τοῦ νησιοῦ, θεωρεῖται στήν οὐσία ἀρχιεπίσκοπος· θά χρησιμοποιεῖ ὅμως τόν παλαιό, συνήθη, τίτλο τοῦ μητροπολίτη στίς ἱεροτελεστίες καί στίς ἐπίσημες ἐκδηλώσεις, ἐνῶ ὁ τίτλος τοῦ ἀρχιεπισκόπου, γιά νά μή δημιουργεῖται σύγχυση, θά ἀνήκει μόνο στό λατίνο ἀρχιερέα (ἔγγρ. 5 στ. 14-20)·

β) ὁ μητροπολίτης ἔχει δικαίωμα, ὅπως ἄλλοι ἀρχιεπίσκοποι καί ἐπίσκοποι, νά ὁρίζει γενικό ἀναπληρωτή ἤ τοποτηρητή του (ἔγγρ. 5 στ. 20-22)·

γ) ὁ μητροπολίτης δέν θά εἶναι ὑποτελής ἐπίσκοπος (suffraganeus) στό λατίνο ἀρχιεπίσκοπο· στή δικαιοδοσία τοῦ τελευταίου θά ὑπάγεται, ἐπειδή αὐτός συμβαίνει νά ἔχει τήν ἰδιότητα μόνο τοῦ ἐκπροσώπου (legatus) τῆς Ἀποστολικῆς Ἕδρας (ἔγγρ. 5 στ. 22-26)·

δ) σέ ὑποθέσεις πνευματικές ἤ ζητήματα γάμου, πού δέν περιλαμβάνονται στήν προγενέστερη συμφωνία (τοῦ 1474), θά ἀποφασίζει ὁ λατίνος ἀρχιεπίσκοπος, ἐφόσον οἱ διαφωνοῦντες εἶναι λατίνοι κληρικοί· ὁ μητροπολίτης θά ρυθμίζει τή διαφορά ἀνάμεσα σέ Ἕλληνες (ὀρθόδοξους) μόνο παπάδες καί γενικά κληρικούς. Καθένας λοιπόν ἀρχιερέας διατηρεῖ τή δικαιοδοσία του χωριστά γιά τόν δικό του κλῆρο. Μόνο σέ μικτές ὑποθέσεις, λατίνων καί ὀρθοδόξων κληρικῶν, θά ἀποφασίζουν ἀπό κοινοῦ ὁ ἀρχιεπίσκοπος καί ὁ μητροπολίτης· ἄν ἕνας ἀπό τούς δύο ἀδιαφορήσει, θά παρέμβει ὁ Μέγας Μάγιστρος, ὁ ὁποῖος θά δώσει λύση ὁ ἴδιος ἤ διά τοῦ ἀντιπροσώπου του· ἡ ἀπόφαση πού θά ἐκδοθεῖ θά ἔχει τήν ἴδια ἰσχύ μέ ἐκείνη τῆς ἀπό κοινοῦ (ἀρχιεπισκόπου καί μητροπολίτη) ἀπόφασης. Μιά τέτοιας λογῆς δικαιοδοσία πάντως θά περιορίζεται μόνο στήν πόλη τῆς Ρόδου· στό ὑπόλοιπο νησί, μά καί στά ἄλλα νησιά, θά ἐφαρμόζεται ἡ παλαιά συνήθεια (consuetudo): ἔγγρ. 5 στ. 27-42·

ε) ὁ μητροπολίτης μόνο μπορεῖ νά ἐλέγχει τούς Ἕλληνες ἱερεῖς καί κληρικούς, νά ἐπιβάλλει τήν τέλεση τῆς θείας λειτουργίας, νά παρίσταται

71. Ἀξίζει νά σημειωθεῖ ἐδῶ ὅτι τήν ἴδια χρονιά, καί μάλιστα τρεῖς ἡμέρες μετά τήν ἔκδοση τῆς παπικῆς βούλας, δηλ. τήν 10.6.1513, ὁρκίζεται στή Ρώμη ὡς νοτάριος ὁ ἱερεύς Μανουήλ Χανάκης «τῆς μητροπόλεως Ρόδου, Κῶ καί Καρπάθου»· βλ. τό σχετικό ἔγγραφο στοῦ Silvio Giuseppe Mercati, Due giuramenti di notari in greco a Roma sotto Leone X, στόν τόμο *Προσφορά εἰς Στίλπωνα Π. Κυριακίδην*, Θεσσαλονίκη 1953, σ. 469 (πρβλ. καί σ. 470, 472). Ἐπισημαίνω τή μαρτυρία —ἀναξιοποίητη ὡς τώρα— γιά νά δηλώσω τήν ἐμφανιζόμενη ἑνοποίηση τῆς μητροπολιτικῆς ἕδρας τῶν τριῶν νησιῶν περί τά τέλη τῆς ἱπποτοκρατίας· νά παρατηρήσω ἀκόμη τό «παράδοξο» τῆς ἑνοποίησης, ἀφοῦ ἡ Κάρπαθος βρίσκεται κάτω ἀπό τήν ἐξουσία τῆς γνωστῆς βενετικῆς οἰκογένειας τῶν Cornaro (1312 - 1537). Ἡ παρουσία ἐξάλλου στή Ρώμη τοῦ Χανάκη πρέπει νά συνδυασθεῖ μέ τή συμμετοχή τοῦ Κλήμεντος στή Σύνοδο.

σ' αὐτήν καί στίς λιτανεῖες, νά ἀπαιτεῖ τόν πρέποντα σεβασμό, νά ἐποπτεύει στίς ποικίλες ὑποθέσεις πνευματικοῦ καί κοσμικοῦ περιεχομένου, νά ὑποχρεώνει σέ ὑπακοή· ἐπιτρέπεται ἀκόμη στόν ἴδιο νά χρησιμοποιεῖ τήν προσωρινή φυλακή (*in saccello*[72]) τῆς Μητρόπολης, γιά νά τιμωρήσει τούς ἀπείθαρχους κληρικούς, ὅπως συνέβαινε ἀπό παλαιά· σέ περιπτώσεις ἐγκλημάτων καί ἐκτέλεσης τῆς ἐπιβληθείσης ποινῆς, οἱ ἀποφάσεις θά λαμβάνονται ἀπό κοινοῦ μέ τό λατίνο ἀρχιεπίσκοπο, κατά τή συμφωνία τοῦ 1474 (ἔγγρ. 5 στ. 43-56)·

στ) στήν προμνησθεῖσα συμφωνία τά περί μοναχῶν ἤ κληρικῶν ἰσχύουν καί γιά τούς καλόγερους πού ἐντάσσονται στόν (ἐφημεριακό) κλῆρο (ἔγγρ. 5 στ. 57-61)·

ζ) ἄν ὑπάρξουν διαφορές ἀνάμεσα στόν ἀρχιεπίσκοπο καί στό μητροπολίτη, ἐπειδή ἡ Ἁγία Ἕδρα βρίσκεται μακριά καί εἶναι δύσκολο νά πάρουν γρήγορα ὑπεύθυνη συμβουλή, τότε ὁ Μέγας Μάγιστρος καί τό Συμβούλιό του ἔχουν τό δικαίωμα νά παρέμβουν καί νά διευκρινίσουν τήν ἀμφισβητούμενη δικαιοδοσία (ἔγγρ. 5 στ. 61-68).

Τά ὅσα ἀναφέρθηκαν, συγκρινόμενα μέ τά διαλαμβανόμενα στή συμφωνία τοῦ 1474 (βλ. πιό πάνω), πιστοποιοῦν τήν ἀναβάθμιση τοῦ ὀρθόδοξου μητροπολίτη τῆς Ρόδου. Ἡ ἐξάρτησή του τώρα ἀπό τό λατίνο ὁμόλογό του μετριάζεται πάρα πολύ· ἐξαλείφεται μάλιστα ὁ ὑποτιμητικός τίτλος τοῦ «suffraganeus». Ὁ μητροπολίτης ἀπομακρύνει ἀρκετά ἀπό τίς ὑποθέσεις τοῦ κλήρου καί τοῦ ποιμνίου του τήν παρουσία τοῦ ἀρχιεπισκόπου. Εἶναι εὐδιάκριτο ἐξάλλου ὅτι στά 1513 δέν θίγεται ὁ τρόπος ἐκλογῆς τοῦ μητροπολίτη πού εἶχε καθιερώσει ἡ συμφωνία τοῦ 1474.

Πῶς νά ἐξηγήσομε τήν παρέμβαση τοῦ Λέοντος Ι' ὑπέρ τοῦ μητροπολίτη τῆς Ρόδου; Ὑπογράμμισα πιό πάνω τή συμμετοχή τοῦ Κλήμεντος στή Σύνοδο τοῦ Λατερανοῦ. Ἡ προσωπικότητά του πρέπει νά ἔπαιξε κάποιο ρόλο. Τά ἀσφαλῆ τεκμήρια λείπουν. Εἶναι ἕνα κενό πού ἡ ἔρευνα θά κληθεῖ νά καλύψει. Ἡ ἀντι-οθωμανική πολιτική πάντως τοῦ Λέοντος Ι'[73] καί ἡ «φιλελληνική» στάση του στίς σχέσεις ὀρθοδόξων-λατίνων[74] διεμόρφωσαν

72. Ἡ λέξη (καί ὁ ὅρος) εἶναι γνωστή στίς βυζαντινές πηγές ὡς *σακέλλα* ἤ *σακέλλιον*, μέ τήν ἔννοια τῆς ἐκκλησιαστικῆς φυλακῆς: Darrouzès, *Recherches sur les ὀφφίκια*, σ. 63, 76 σημ. 2, 283, 322, 428, 573.

73. Βλ. τήν εἰδική μελέτη τοῦ Kenneth M. Setton, Pope Leo X and the Turkish Peril, *Proceedings of the American Philosophical Society* 113, n° 6 (December 1969) 367-424 (ἰδίως σ. 407-408 γιά τό παπικό ἐνδιαφέρον νά μήν περιέλθει ἡ Ρόδος στούς Τούρκους καί γιά τίς σχέσεις τοῦ Λέοντος Ι' μέ τούς Ἰωαννίτες Ἱππότες).

74. Πρβλ. τήν ἵδρυση καί λειτουργία τοῦ Ἑλληνικοῦ Γυμνασίου (1514-1521) στόν Κυρινάλιο λόφο τῆς Ρώμης, χάρη στόν Λέοντα Ι': Zaccaria N. Tsirpanlis, Il primo e secondo Collegio Greco di Roma, *Il Veltro*. (Rivista della Civiltà Italiana), anno 27 n° 3-4 (maggio-agosto 1983) 507-511, ὅπου καί ἡ βιβλιογραφία. Γιά τίς παπικές βοῦλες τῆς 18.5.1514 καί 18.5.1521, μέ τίς

ἀναμφισβήτητα εὐνοϊκό κλίμα στή Ρώμη καί διευκόλυναν τίς κινήσεις, τίς ἐπαφές καί τά ἐπιχειρήματα τοῦ σιναΐτη Κλήμεντος. Οἱ ρυθμίσεις ἄλλωστε πού ἱκανοποιοῦσαν τό θρησκευτικό ἡγέτη τῶν ὀρθόδοξων Ἑλλήνων ὑπηκόων τοῦ Τάγματος τῶν Ἰωαννιτῶν Ἱπποτῶν ἐγκαρδίωναν τό ντόπιο πληθυσμό στόν κοινό ἀγώνα κατά τοῦ ἐπερχόμενου τούρκου κατακτητῆ.

Συγκριτικές διαπιστώσεις

Συνοψίζοντας καί συγκρίνοντας τήν Κρήτη καί τή Ρόδο ὡς πρός τήν ἀποδοχή τοῦ φλωρεντινοῦ «ὅρου» παρατηρῶ τά ἑξῆς, βασιζόμενος σέ ὅσα ἀνέπτυξα πιό πάνω:

1. Καί στά δύο νησιά ὁ φλωρεντινός «ὅρος» δέν εἶχε ἀπήχηση στά εὐρύτερα λαϊκά στρώματα. Γιά τήν ἐπιβολή του χρησιμοποιεῖται ἡ κοσμική ἐξουσία. Ὁ λατίνος κατακτητής, εἴτε οἱ Βενετοί εἴτε οἱ Ἱππότες, δέν θέλουν ταραχές θρησκευτικῆς φύσεως, πού εὔκολα μποροῦν νά ἐκτραποῦν σέ πολιτική ἀμφισβήτηση καί ἀναστάτωση.

2. Ἡ δήλωση, ἐκ μέρους τῶν ὀρθόδοξων, ὑποψήφιων ἱερέων, γιά τήν ἀναγνώριση τῆς Ἕνωσης δέν φαίνεται, στήν Κρήτη τουλάχιστο, νά ἔχει οὐσιαστικό ἀντίκρυσμα. Ἄλλωστε ἐδῶ οἱ κρατοῦντες ἀπό τόν 16ο αἰ. μεταστρέφονται —γιά λόγους πολιτικοῦ συμφέροντος— ὑπέρ τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας. Πρόσθετες ἐξάλλου ἀνάγκες εἶχαν ὑποχρεώσει τή Γαληνότατη νά στραφεῖ καί ἐναντίον τῆς Ἁγίας Ἕδρας (πρβλ. τήν ἐκδίωξη τῶν Ἰησουιτῶν ἀπό τά βενετικά ἐδάφη καί τό γνωστό «interdetto veneziano»: 1606)[75]. Στή Ρόδο, ἀντίθετα, οἱ Ἱππότες ἀπαιτοῦν ἀπό τήν κορυφή τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας τή διαβεβαίωση γιά τήν Ἕνωση· διαβεβαίωση πού, σέ λίγα χρόνια, μετεξελίσσεται σέ ὑποταγή τοῦ Ἕλληνα μητροπολίτη στό λατίνο ἀρχιεπίσκοπο τοῦ νησιοῦ. Ὁ ἔλεγχος τῆς θρησκευτικῆς συμπεριφορᾶς μέσα στήν πόλη τῆς Ρόδου ἦταν δυνατός· ἀναμφισβήτητα λιγότερο ἀποτελεσματικός στά διάσπαρτα λιμάνια, κάστρα καί χωριά τοῦ μικροῦ νησιωτικοῦ κράτους τοῦ Τάγματος. Ἡ ἀποδοχή τοῦ φλωρεντινοῦ ὅρου ἀπό τόν ὑποψήφιο μητροπολίτη, μετά τή λεπτομερή συμφωνία τοῦ 1474, ἦταν ἀναγκαστική conditio γιά τήν πλήρωση τοῦ μητροπολιτικοῦ θρόνου. Κάτω ἀπό μιά τέτοια μορφή βίας, ὁ ὅρκος γιά τήν Ἕνωση ἀποκτοῦσε συμ-

ὁποῖες ὁ Λέων Γ' κατοχύρωνε προνόμια ἐκκλησιαστικῆς δικαιοδοσίας τῶν Ἑλλήνων, βλ. στοῦ Γ.Σ. Πλουμίδη, Αἱ βοῦλλαι τῶν παπῶν περί τῶν Ἑλλήνων ὀρθοδόξων τῆς Βενετίας (1445 - 1782), *Θησαυρίσματα* 7 (1970) 231-232, 238-245, καί Sotirios L. Varnalidis, Le implicazioni del breve "accepimus nuper" di papa Leone X (18.5.1521) e del breve "Romanus Pontifex" di papa Pio IV (16.2.1564) nella vita religiosa dei Greci e degli Albanesi dell' Italia Meridionale, *Nicolaus* 9 (1981) 359-382 (ἰδίως σ. 364-370, ὅπου καί βιβλιογραφία).

75. Eva Tea, Saggio sulla storia religiosa di Candia dal 1590 al 1630, *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, τ. 72, μέρος β', 1912-13, σ. 1389-1395.

βατικό χαρακτήρα, ὅπως ἀργότερα οἱ ὅρκοι καί οἱ ὁμολογίες πίστεως πρός τήν Καθολική Ἐκκλησία τῶν μαθητῶν τοῦ Ἑλληνικοῦ Κολλεγίου τῆς Ρώμης ἤ καταδιωκομένων (ἀπό τούς Τούρκους) ὀρθόδοξων κληρικῶν ἤ λαϊκῶν πού ζητοῦσαν χρηματική βοήθεια ἀπό τόν Πάπα[76]. Στή Ρόδο ὁ ὅρκος τοῦ Ἕλληνα ἀρχιερέα ἦταν ἀπαραίτητο στοιχεῖο, μία κατ' οἰκονομίαν λύση, γιά τή συμβίωση, ἔστω καί ἑτεροβαρή, λατίνων-ὀρθοδόξων, ὅπως καί γιά τήν ὁμαλή ἐπιβίωση καί ἀναπαραγωγή τῶν κατώτερων στελεχῶν τοῦ ἑλληνικοῦ κλήρου (βλ. ἀμέσως πιό κάτω).

3. Στήν Κρήτη οἱ ὀρθόδοξοι ἐπίσκοποι καταργήθηκαν ἀπό τούς Βενετούς· στή θέση τους ὁ κατακτητής διόρισε δικούς του ἀνθρώπους, τούς πρωτοπαπάδες, Ἕλληνες-ὀρθοδόξους, ὑποβαθμίζοντας βέβαια τήν πυραμίδα τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας. Στή Ρόδο, ἀντίθετα, οἱ Ἱππότες διετήρησαν καί συντήρησαν τό ἀξίωμα καί τό θεσμό τοῦ Ἕλληνα μητροπολίτη, μοναδικοῦ ἀρχιερέα σέ ὅλα τά ἱπποτοκρατούμενα νησιά. Ἀλλά καί ἐδῶ ὁ θεσμός ὑποβιβάζεται· μετατρέπεται, ἀπό αὐτοδύναμος καί ἀνεξάρτητος, σέ ἐξαρτημένο συμπλήρωμα τῆς λατινικῆς ἀρχιεπισκοπῆς. Ἡ διαφορά, στό σημεῖο αὐτό, ἀνάμεσα στήν Κρήτη καί στή Ρόδο, δέν εἶναι μεγάλη. Τελικά ὡστόσο ἡ παρουσία τοῦ Ἕλληνα μητροπολίτη λειτουργεῖ κατά τρόπο θετικό· χάρη σ' αὐτόν, οἱ ὑποψήφιοι κληρικοί τῶν ἱπποτοκρατούμενων νησιῶν δέν ταλαιπωροῦνται μέ μετακινήσεις καί ταξίδια σέ ἀναζήτηση ἀρχιερέα γιά νά τούς χειροτονήσει, ὅπως συνέβαινε μέ τούς Κρητικούς. Ὁ Ρόδου μεταβαίνει ἀπό νησί σέ νησί καί ἐκτελεῖ τίς χειροτονίες. Ἡ διευκόλυνση αὐτή, φυσικά, εἶχε ἐπιτευχθεῖ μέ ὑψηλό τίμημα: τόν ταπεινωτικό ὅρκο καί τήν ὑποταγή τοῦ Ἕλληνα μητροπολίτη στό Λατίνο «ἀδελφό».

4. Στήν Κρήτη ἡ ἔγγειος περιουσία εἶχε τριχοτομηθεῖ ἀπό τή Βενετία· τό ⅓ τό πῆρε ἡ λατινική Ἐκκλησία, τό δεύτερο τρίτο τό Δημόσιο καί τό τελευταῖο οἱ Βενετοί ἄποικοι[77]. Γιά τήν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία δέν ἔμεινε τίποτε ἤ σχεδόν τίποτε. Στή Ρόδο καί στά νησιά τοῦ Τάγματος τέτοιου εἴδους μοιρασιά δέν ἔγινε. Ἡ ἐκκλησιαστική καί μοναστηριακή περιουσία ἔμεινε στά χέρια τῶν ὀρθοδόξων, δηλ. τῶν φυσικῶν καί νόμιμων κληρονόμων της. Ἡ παρατήρηση ἰσχύει καί γιά πρίν καί μετά τή Σύνοδο τῆς Φλωρεντίας. Ἔχει τή σημασία της ἐδῶ, γιατί στή Ρόδο δέν ὑπάρχει πρόσφορο ἔδαφος γιά τήν ἀνάπτυξη αἰσθήματος ἀδικίας καί ἀγανάκτησης ἐναντίον ὁποιουδήποτε ξένου ἐκκλησιαστικοῦ παράγοντα-σφετεριστῆ. Διαμορφώνεται ἑπομένως κλίμα μέ περισσότερη ἀνοχή καί ἠπιότητα στή Ρόδο ἀπό ὅ,τι στήν Κρήτη. Ἴσως οἱ σκληροί ὅροι τῆς συμφωνίας τοῦ 1474 νά προκά-

76. Τσιρπανλῆς, *Οἱ Μακεδόνες σπουδαστές*, σ. 203-206, ὁ ἴδιος, *Τό Ἑλληνικό Κολλέγιο*, σ. 102-114.

77. Τσιρπανλῆς, *Τό κληροδότημα*, σ. 53-55· ὁ ἴδιος, «*Κατάστιχο*», σ. 38-51.

λεσαν κάποιους κραδασμούς στίς συνειδήσεις τῶν ντόπιων, τῶν ὁποίων ἡ ἀνησυχία ἐκφράστηκε, ἔμμεσα ἔστω, μέ τά γεγονότα τοῦ 1477. Στή συγκεκριμένη περίπτωση πάντως μοῦ λείπουν ἐπιβεβαιωτικά μαρτύρια. Ἀλλά ἡ σκληρότητα τοῦ 1474 μετριάζεται σημαντικά μέ τίς μετριοπαθεῖς «reformationes» τῆς βούλας τῆς 7 Ἰουνίου 1513 τοῦ πάπα Λέοντος Ι΄.

5. Στήν Κρήτη ἡ ἐμφάνιση ἑνός μαχητικοῦ —στήν ἀρχή μόνο— πυρήνα 12, ἔπειτα 18 καί στό τέλος 16 ἑνωτικῶν ἱερέων καί ἑνός μή κληρικοῦ, διδασκάλου, διεμόρφωσε τά πλαίσια —ἀκαθόριστα καί εὔθραυστα, βέβαια— νέας ἐκκλησιαστικῆς τάξεως, πού θέλησε, χωρίς ἐπιτυχία, νά ἀναπτυχθεῖ εἰς βάρος τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας καί, κατά ἕνα μέρος, καί τῆς Λατινικῆς. Καί οἱ δύο, ὅπως ἦταν ἐπόμενο, ἀντέδρασαν, ἀπομόνωσαν καί ἐξουδετέρωσαν τό νεόπλασμα. Στή Ρόδο δέν παρατηροῦνται τέτοιες καταστάσεις. Ὁ ὑποχρεωτικός συμβιβασμός τῆς ὀρθόδοξης ἐκκλησιαστικῆς ἡγεσίας ἱκανοποίησε τό Τάγμα καί τήν Ἁγία Ἕδρα. Ἀποφεύχθηκαν ἔτσι διασπάσεις καί χωριστικές τάσεις· ὁ κατώτερος κλῆρος στά ἱπποτοκρατούμενα νησιά συνέχισε, χωρίς ἔντονους κλυδωνισμούς, τή ζωή του, «*secundum officium et ritum ac consuetudinem Ecclesiae Orientalis Graecorum*»[78]. Αὐτή ἡ ἠρεμία θά μποροῦσε νά θεωρηθεῖ ἕνα ἀκόμη ἀντάλλαγμα γιά τό συμβιβασμό τοῦ μητροπολίτη.

Μετά ἀπό ὅσα ἐξέθεσα πιό πάνω, ἴσως διερωτηθεῖ κανείς ποιός ἀπό τούς δύο Λατίνους κατακτητές φέρθηκε καλύτερα πρός τούς κατακτημένους καί σέ ποιό νησί πέτυχε περισσότερο τό πνεῦμα τῆς Ἕνωσης τῆς Φλωρεντίας. Εἶναι δύσκολο νά δοθεῖ ἀπάντηση μονολεκτική ἤ σύντομη στό ἐρώτημα αὐτό πού φαίνεται τόσο ἁπλό, ἴσως καί ἁπλοϊκό. Ἀπό τή στιγμή πού καί στά δύο νησιά χρησιμοποιεῖται τό «braccio secolare» γιά τήν ἐπιβολή μιᾶς θρησκευτικῆς ἰδέας, τότε οἱ ἐπιμέρους διευκρινίσεις καί διακρίσεις χάνουν μεγάλο μέρος ἀπό τή σημασία τους. Οἱ κατακτητές χρησιμοποιοῦν διαφορετικές μεθόδους· προτάσσουν ὅμως πάντα τό δικό τους συμφέρον.

Οἱ Βενετοί, «φιλενωτικοί» στήν ἀρχή, «φιλορθόδοξοι» ἔπειτα· ποτέ ὅμως, ἔστω καί ὑπό ὅρους, δέν ἐπέτρεψαν τήν ἐπίσημη ἀποκατάσταση τῶν ὀρθόδοξων ἀρχιερέων στήν Κρήτη, οὔτε ἀπέδωσαν στήν ὀρθόδοξη Ἐκκλησία τοῦ νησιοῦ τήν κτηματική της περιουσία.

Οἱ Ἱππότες, πιό φιλελεύθεροι —μᾶλλον ἐξ ἀνάγκης, ὅμως τό θετικό ἀποτέλεσμα παραμένει— δέν ἔθιξαν τήν περιουσία τῆς ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας, οὔτε καί ἔδιωξαν τό μητροπολίτη τῆς Ρόδου. Αὐτόν τόν ἔπλασαν καί τόν ἔφτιαξαν μέ τίς δικές τους προδιαγραφές. Ὁ ἀμοιβαῖος συμβιβασμός, πού φυσικό ἦταν νά κλείνει ὑπέρ τῶν κρατούντων, ἄφηνε θετικά ἀ-

78. Τσιρπανλῆς, *Μελέτες*, σ. 47 ἔγγρ. Θ΄.

νοίγματα γιά νά περνᾶ ἀπό αὐτά καί ἡ βούληση τῶν ὑποτελῶν.

Κατ' ἐμέ, τό καθεστώς τῶν Ἱπποτῶν ὑπῆρξε πιό ἀνεκτικό ἀπό τῶν Βενετῶν. Ὡστόσο μέ δυσκολία θά ἀντιμετώπιζα ἐπιχειρήματα ὑπέρ τῆς «φιλορθόδοξης» πολιτικῆς τῆς Γαληνότατης.

Πρίν τελειώσω, θά προσθέσω δύο λόγια γιά νά ἐνώσω τό ἱστορικό παρελθόν μέ τή σύγχρονη πραγματικότητα. Σήμερα οἱ διαστάσεις πού ἔχει πάρει τό λεγόμενο *κίνημα τοῦ οἰκουμενισμοῦ*, τό προοδευτικό πνεῦμα πού ἀναπτύχθηκε κατά καί μετά τή δεύτερη Σύνοδο τοῦ Βατικανοῦ, ἡ διεύρυνση τῶν διεκκλησιαστικῶν σχέσεων, ὁ διάλογος Ὀρθοδόξων-Καθολικῶν, ὅλα αὐτά θέτουν ἴσως ἐκτός ἐπικαιρότητος τήν ἱστορική ἐξέταση τοῦ φλωρεντινοῦ «ὅρου».

Καί ἄλλοτε ἔχω γράψει πώς ἡ ἱστορία εἶναι πανταχοῦ παροῦσα, ἀλλά ὄχι καί παντοδύναμη. Δέν μπορεῖ νά ἐπιβάλλει λύσεις· ἡ γνώση της ὅμως εἶναι ἀπαραίτητη γιά τήν κατανόηση καί ἑρμηνεία τῆς συλλογικῆς νοοτροπίας, τῆς μαζικῆς ψυχολογίας, τῆς συμπεριφορᾶς τοῦ λαοῦ. Χωρίς τήν ἱστορική γνώση εἶναι ἀδύνατο νά ἀντιληφθεῖ καί νά ἑρμηνεύσει κανείς τίς πιό βασικές καί θεμελιώδεις λέξεις ἤ ἔννοιες πού στοιχειοθετοῦν τήν προσέγγιση τῶν Ἐκκλησιῶν.

Περιορίζομαι νά ὑπενθυμίσω —μιά πού τό θέμα εἶναι τεράστιο— τή σημασία τῶν λέξεων Ἕνωση, λατίνος, ἰησουίτης, φράγκος, οὐνία, οὐνίτης, γιά τόν ἁπλό Ἕλληνα ὀρθόδοξο[79]. Συνειρμικά οἱ λέξεις αὐτές ταυτίζονται στή συνείδησή του μέ τήν ἀνειλικρίνεια, τήν ὑποκρισία, τήν παραπλάνηση, τήν ὑποταγή, τήν ἐξάρτηση· τοῦ προκαλοῦν αἰσθήματα ὑποψίας[80]. Γιατί; Γιατί ἐπί αἰῶνες, ὅπως δείχτηκε πιό πάνω σχετικά μέ τήν

79. Δέν ἔχει ἐκπονηθεῖ, ἀπό ὅσο ξέρω, μελέτη γλωσσικο-ιστορική πού νά διερευνᾶ τή σημασία καί τό περιεχόμενο τῶν λέξεων αὐτῶν στόν ἑλληνικό χῶρο, κατά τήν ἐποχή τῆς τουρκοκρατίας καί τῆς λατινοκρατίας. Ἕνα μόνο παράδειγμα, ἀρκετά ἐνδεικτικό, νομίζω, μπορῶ νά ἀναφέρω: πόσο δηλ. σκληρά στηλιτεύονται οἱ λατίνοι καί ὁ ἴδιος ὁ Πάπας τῆς Ρώμης σέ ἕνα εὐρύτατα διαδομένο (καί σήμερα) νομοκανονικό ἐγχειρίδιο πού πρωτοεκδόθηκε τό 1800, στό *Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηός τῆς μιᾶς, ἁγίας, καθολικῆς καί ἀποστολικῆς τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησίας, ἤτοι ἅπαντες οἱ ἱεροί καί θεῖοι κανόνες*, πού συνέταξε ὁ ἅγιος Νικόδημος ὁ Ἁγιορείτης (1749-1809)· βλ. τή φωτοαναστατική ἐπανέκδοση τοῦ 1864, Θεσσαλονίκη 1987, στά λήμματα Λατῖνοι (σ. 780) καί Πάπας (σ. 783).

80. Πρβλ., ἀνάμεσα σέ πολλά ἄλλα, τό ἐκλαϊκευτικό (μέ σχετική τεκμηρίωση) μικρό βιβλίο τοῦ Ἰωάννου Θ. Κολιτσάρα, *Οἱ Οὐνῖται*, Ἀθῆναι 1959 (στή σ. 54 μεταφέρονται τά λόγια τοῦ Γάλλου καθολικοῦ V. (!) Congar, μέ ἀνακριβή παραπομπή)· βλ. πράγματι στοῦ Yves M.-J. Congar, Neuf cents ans après. Notes sur le "Schisme oriental", στό συλλογικό ἔργο: *1054-1954. L' Église et les Églises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l' Orient et l' Occident*, (Gembloux) 1954, τ. 1 (Éditions de Chevetogne), σ. 3-95 (ἰδίως σ. 42: C' est un fait cependant et qu' on aurait tort de refuser de prendre sérieusement en considération, que l' *Unia apparaît* aux orthodoxes comme étant, par ses présuppositions profondes, *la caricature et la contradiction même de l' unité*. Ὁ ἔλεγχος καί ἡ διακρίβωση τῆς μνημονευθείσης μελέτης ἔγιναν ἀπό τόν κ. Νικόλαο Κρουσουλούδη, τόν ὁποῖον εὐχαριστῶ καί ἀπό ἐδῶ). Τό πάθος ἐναντίον τῆς Ἕνω-

Κρήτη καί τή Ρόδο, ὁ ὀρθόδοξος ἑλληνικός λαός συμβίωσε μέ τούς λατίνους, πολέμησε μαζί τους κατά κοινῶν ἐχθρῶν, ἀλλά δέν ἔτυχε ἰσότιμης μεταχείρισης στά αἰσθήματά του, τά πιό βαθειά καί λεπτά, ὅπως εἶναι οἱ θρησκευτικές πεποιθήσεις του.

Οἱ προσπάθειες πού καταβάλλονται σήμερα εἶναι καθ' ὅλα ἀξιόλογες. Γιά νά τελεσφορήσουν ὅμως δέν πρέπει νά περιορισθοῦν στό μικρό ἡγετικό κύκλο καί τῶν δύο πλευρῶν· εἶναι ἀπαραίτητο νά ἀναπτυχθοῦν, χωρίς πολιτικές σκοπιμότητες, μέ τήν παιδεία, τήν ἐπικοινωνία, τήν τεχνολογία, στά μεγάλα λαϊκά στρώματα. Καί φυσικά δέν μπορεῖ νά γίνει κάτι τέτοιο μέ βιασύνη· ἀπαιτεῖται χρόνος καί ὑπομονή, ἀπαιτοῦνται ἴσως γενεές γενεῶν, ἀπό τίς ὁποῖες ἄς μήν λείψει ἡ αἰσιοδοξία.

ΠΑΡΑΡΤΗΜΑ

1.

Ρόδος, 19 Ἀπριλίου 1471

National Library of Malta - Arch. n° 74 (Liber Conciliorum, 1470-1472), φ. 68[r] (παλαιά ἀρίθμηση: 56[r]). Πρβλ. περίληψη στοῦ Bosio, *Dell' istoria*, τ. 2, σ 259.

Στό ἀριστερό περιθώριο τοῦ φύλλου σημειώθηκε (ἔναντι τῶν δύο πρώτων στίχων): Pro papatibus et calogeris Ecclesie Ro(di) inobedientibus.

| [1]Die XVIIIJ aprilis MIIIJ[c]LXXJ, coram Reverendo Consilio | [2] comparuit reverendus dominus Metropolita Rodi cum nonnullis papatibus | [3] et ciuibus grecis, exponens qualiter his diebus preteritis reperti | [4] sunt quidam calogerj et papates greci in Rodo, qui non faciunt | [5] in celebratione missarum aliquam commemorationem de Summo | [6] Pontifice, nec etiam de Metropolita, ymo dissentiunt ab Ecclesia | [7] Romana et scisma moliuntur.

Quapropter prefatus reverendus | [8] d(ominus) Metropolita, secundum laudabiles consuetudines et leges | [9] Ecclesie, ad euitandum scandala et ne maiora sequantur | [10] inconuenientia, cum consilio venerabilis clerj et ciuium Rodj | [11]recto modo prouidit et ordinauit contra predictos scismaticos, | [12] quosdam exilio plectendo, aliquos ecclesiasticis a missis suspendendo | [13] et priuando; pro quarum executione requisitat et requi- | [14] sit et instantissime petit auxilium brachij Religionis et | [15] reverendissimi d(omini) Magistri, supplicans ut hec executionj | [16] demandentur, in punicionem malorum et exemplum | [17] bonorum.

Et ita per reverendissimum dominum Magistrum et[81] Reverendum | [18] Consilium fuit laudatum, quod per dictum dominum Metropolitam | [19] in his actum extitit et ordinatum, ut

σης τῶν Ἐκκλησιῶν καί τοῦ Οἰκουμενισμοῦ δέν ἔχει ἐκλείψει στίς μέρες μας· περιορίζεται σέ μικρές ὁμάδες φανατικῶν, τίς ὁποῖες, βέβαια, ὁ ἱστορικός δέν μπορεῖ καί νά ἀγνοήσει. Ἀπό τήν ἔντυπη δραστηριότητά τους σημειώνω τό βιβλίο τοῦ Ἀρχιμ. Χαραλ. Δ. Βασιλόπουλου, *Ὁ οἰκουμενισμός χωρίς μάσκα*, πέμπτη ἔκδοσις ἐπηυξημένη, ἐκδόσεις «Ὀρθοδόξου Τύπου», Ἀθῆναι 1988.

81. Μετά τή λέξη αὐτή γράφτηκε (σέ συντομογραφία) ἡ λέξη *Reverendum*, πού μᾶλλον διαγράφτηκε.

exequitioni | [20] demandentur quam interius possibile fuerit, secundum me- | [21] moriale[82] datum per dictum dominum Metropolitam contra | [22] illos, qui illic sunt nominatj.

2.

Ρόδος, 1 Ἰουλίου 1474

Ibidem, Arch. n° 382 (Liber Bullarum, 1474-1475), φ. 196[r]-197[r]. Βλ. σύντομη περίληψη στοῦ Bosio, *Dell' istoria,* τ. 2, σ. 276-277.

| | [1](φ. 196[r]) Concordia Archiepiscopi et Metropolite Rhodi.

| [2] In nomine sancte et indiuidue Trinitatis, Patris et Filij et Spiritus Sancti. Uniuersis et singulis presentes literas inspecturis, | [3] audituris et lecturis pateat euidenter, quod ad salutem animarum, quietem et tranquilitatem Religionis Jherosolimitane | [4] ac Ecclesie Archiepiscopalis Collossensis et populi grecorum Rhodi etiam ad sapiendum et sedandum omnes et singulas | [5] differentias hactenus quouismodo inter predictos diuersis temporibus agitatas, considerato quod insula et ciuitas Rhodi | [6] posita et situata est in Turcorum et aliorum infidelium faucibus et limitibus, a quorum incursionibus assidue | [7] vexatur, apprimitur et depopulatur, ea propter matura deliberacione et consilio super his prehabito, reverendissimus | [8] in Christo pater et dominus d(ominus) frater Baptista de Ursinis, dei gracia sacre domus Hospitalis Sancti Johannis | [9] Jherosolimitani Magister humilis ac pauperum Jhesu Christi custos et sacri[83] Conuentus Rhodi dicti Hospitalis, | [10] ac reverendissimus in Christo pater et dominus dominus Julianus de Ubaldinis, dei et apostolice Sedis gratia archiepiscopus | [11] Collocensis siue Rodi, et reverendus[84] pater dominus Metrophani, Metropolita grecorum Rhodi, ad inuicem | [12] et simul congregati de sua pura, libera et spotanea voluntate, non vi, dolo aut aliqua machinacione | [13] circumuenti, deuenerunt ad infrascriptam concordiam, pactionem et unionem perpetuo et inuiolabiliter duraturam | [14] et seruaturam, videlicet:

Primo, quod dictus reverendissimus dominus dominus Julianus, archiepiscopus Collocensis, in hoc auctoritate | [15] apostolica delegatus, teneatur et debeat conseruare in Metropolitam grecorum Rhodi prefatum dominum Metro- | [16]phani tamquam suum suffraganeum sub nomine tituli Metropoliti grecorum Rhodi et ab ipso Metrophani | [17] juramentum recipere, ut infra dicitur; insuper vacante Metropolitatu grecorum Rhodi postulacio | [18] seu electio successorum fieri debeat per grecos, secundum consuetudinem hactenus obseruatam de duobus | [19] aut tribus viris ydoneis et sufficientibus, qui postea eidem reverendissimo d(omino) Magistro per ipsos Grecos presenta- | [20]buntur, et dictus reverendissimus d(ominus) Magister eiusque successores unum ex postulatis seu electis sibi beneuisum et | [21] ydoneum acceptabunt et talem reverendissimo domino domino archiepiscopo Collocensj siue eius vicario pro tempore | [22] existenti pro Metropolita grecorum Rhodi nominabunt et presentabunt in obseruacionem antique consue- | [23] tudinis; et ipsum sic presentatum et nominatum idem reverendissimus dominus archiepiscopus Collocensis, siue eius vicarius | [24] et sui successores teneantur et debeant in hoc auctoritate apostolica delegati confirmare; quod si secus dictus | [25] reverendissimus archiepiscopus aut eius vicarius fecerit, sit inualidum et inane; et ipsius confirmati consecracionem | [26] per episcopos grecos, secundum grecorum consuetudinem, literis confirmacionis prius habitis et commendaticijs literis, | [27] procurare teneatur; et juramentum, de quo supradictum est, recipere debeant. Que quidem electio, nominacio | [28] et confirmacio gratis fiat.

Hec est forma juramenti:

82. Στό νέο στίχο ξαναγράφτηκε ἡ πρώτη συλλαβή (*me-*), χωρίς αὐτή νά ἔχει διαγραφεῖ στόν προηγούμενο στίχο.

83. Στό χφ. γράφτηκε *sacre.*

84. Μετά τή λέξη αὐτή γράφτηκε καί ἔπειτα διαγράφτηκε ἡ λέξη *dominus.*

Concordia archiep. & Archiepiscop. Rhodi

C xcvi

Qui nouit se & indiuidue trinitatis patrem & filium & spum scm unius & singularis potentie & substancie & lectionis patent euidenter. Cum ad salubrem animarum directionem & tranquillitatem ecclesiarum Christi fidelium archiepiscopal' collacionem & populi grecorum rhodi ecclie ad sapiendum & sedendum omnes & singulares dictas ydoneos quemcumque inter predictos diuersis temporibus agitatum esset & considerare qd insulam & ciuitatem Rhodi possit & liberius & in tutiori & alacri fidelium fiunt & timentibus & quorum interesse habet & vexatur oppressuntur et depopulatur Christi nutua deliberauit & consilio sup hoc phalutato & cum magistro & diuino d. spiritus gratia de gratia sacre domus hospitalis scti johannis Jherosolimitani magistri humiles ac prompti obsequii xpi rectoris et sacre conuentui Rhodi dicti hospitalis ac scm magistro patre et diuino diuino iuturno de rubaldinis dca & aplice sedis gnia archiepiscopum collacionem sue Rhodi & sedem. diuino gratia diuino patre diuino Astrophyani Astrophiten grecorum Rhodi ad imperium et simul congregati de sua pura liberia & spontanea voluntate non vi dolo aut aliquo machinamento circumuenti deuenerunt ad infrascripta contrahenda pactione & unione ipsorum & quemlibet ipsorum et singulariter vnumquemque et singulariter vocauerunt & unum dictum scm. diuino diuino Johannem Diarchiepum Collacen in hac parte electum aptum delegatum teneantur et debent confirmare in metropolitam grecorum Rhodi ipsam dicti diuino Astrophyani tunc & sua suffraganeum sub tenore tenule Astropolite grecorum Rhodi & ab ipo Astrophiam iurauerunt & iurant ut infra dicitur. Insuper uacante Astropolitate grecorum Rhodi presentis seu electo successori fieri debeat p grecos secundum consuetudinem hactenus obseruatam de duobus aut tribus viris ydoneis & sufficientibus ejus ipsorum ecclie. scm. d. magistro p ipos grecos presentibus & dicto scm. d. magistro eiusq successori in d. ecclie seu electo sibi tenenti & tenendum acceptabunt & tenebunt scm. Duo duo Diarchiepo Collacen sue eius vicario pro tpe existenti pro Astropolitam grecorum Rhodi nominabunt & presentabunt in obseruantia antique consuetudinis & ipsum sic presentatum & nominatum idem scm. dominus Diarchiepus Collacen sue eius vicarius & sui successores teneantur & debeant nihilominus aptum delegatum confirmare qd si secus ductus scm Diarchiepus aut eius vicarius fecerit sit annullus & irritus & nullus confirmatio confirmatus p ipos grecos seruata grecorum consuetudine huc usq obseruata & ipsum confirmatum & confirmatam huc presentem teneatur & iuramentum de quo supradictum & recepta debeant Quequidem electo nominato et confirmato prestito fiat hec forma iuramenti Ego..... electus Astropolitan grecorum Rhodi ab hac hora in antea fidelis & obediens ero beato petro sce & Romane ecclie & diuo nro diuo ... Diarchiepo Collacen in hac parte & aplice delegate eiusq successoribus canonice intrantibus non ero in consilio nec in facto ut intra pdebeat aut membrum uel organa mala corpora consilium quod michi p se uel p nuncium aut literas manifestabunt ad eorum damnum nemini prodam Papatum Romanum et pontificatum dicam ecclie Collacen & regulas sctorum patrum adiuuabo eos ad defendendum & retinendum salua ordine meo contra omnes homines venerit ad meum ordinem uenit nisi pdictis sacre romane ecclie diuine legatum sedis apostolice que recta esse cognouero in eundo et redeundo honorifice tractabo et in suis necessitatibus adiuuabo sic me deus adiuuet & hec scm euangelia Ego ecca qd omnes delictus criminis et excessus siue culpe criminales perpetrauit & elector grecorum ac omnes matri ecclie grecorum Rhodi tuq debeant diffinitiue requisiti et determinari p omnia sententiam dictus scm. d. archiepi Collacen latini & Rhodi Astropolite grecorum Rhodi seu ipsius vicarius [illegible] & futurum & tenendum ipm p unus sue alterius quitq in hac pte egere no possit ad contrarium debeamus iudicio & exercere qui possent contingere & quos pdictus dnus Diarchiepus & metropolita ob hanc causam siue ecclie sue habebit exercere & iudicare quibus in hac recibus uti possent [illegible] ydo nisi fieri causa tenebuntur uti exercebunt iudicibus & ministris Capitolium Rhodi qui corp nomine tenus exercebunt [illegible] & tenendo p sententiam in talibus causis p pdictos de Diarchiepum latinum et metropolitam grecum seu ecclie vicarios tenendum debuntur & prosequentur [illegible] causis dicos et

Ego.....[85], electus Metropolita grecorum Rhodi, ab | [29] hac hora in antea fidelis et obediens ero beato Petro Sancteque Romane Ecclesie et domino meo domino....[86], | [30] archiepiscopo Collocensi in hoc auctoritate apostolica delegato eiusque successoribus canonice intrantibus. Non | [31] ero in consilio neque in facto, ut uitam perdant aut membrum, uel capiatur mala capcione; consilium quod michi | [32] per se uel per nuncium aut literas manifestauerit ad eorum damnum, nemini pandam. Papatum Romanum | [33] et Pontificatum[87] Ecclesie Collocensis, et regulas sanctorum Patrum adiutor ero ad defendendum et retinendum, | [34] saluo ordine meo, contra omnes homines. Vocatus ad sinodum, veniam, nisi prepeditus fuero canonica prepe- | [35]dicione. Legatum Sedis Apostolice, quem certum esse cognouero, in eundo et redeundo, honorifice tractabo | [36] et in suis necessitatibus adiuuabo. Sic me deus adiuuet et hec Sancta Euangelia.

Preterea, quod omnia | [37] delicta, crimina et excessus siue cause criminales papatum et clericorum grecorum ac cause matri- | [38] moniorum grecorum ciuitatis Rhodiensis debeant diffiniri, cognosci et determinari per unicam sententiam | [39] dictorum reverendissimi d(omini) archiepiscopi Collocensis latini et reverendi Metropolite grecorum Rhodi seu ipsorum vicariorum | [40] presentium et futurorum coniu⟨n⟩ctim, ita quod unus sine altero quitquam in hac parte agere non possit; ad euitandum | [41] dilaciones judiciorum et errores, qui possent contingere, et quia predicti domini archiepiscopus et Metropolita | [42] ob inopiam suarum ecclesiarum non habent carceres et judices, quibus in his rebus uti possent, | [43] ideo in prefatis causis teneantur uti carceribus, judicibus et ministris Castellanie Rhodi, qui eorum | [44] nomine talia exercebunt. Ita tamen quod sentencie in talibus causis per predictos d(ominos) archiepiscopum latinum | [45] et Metropolitam grecum seu eorum vicarios coniunctim dabuntur et proscrentur.

In causis vero et | | [46] (φ. 196ᵛ) differencijs ciuilibus inter predictos papates et clericos grecos uel contra eos a secularibus | [47] uel ab eis contra seculares pro tempore contingentibus et emergentibus, sic ordinatur, quod tales | [48] cause et differencie ciuiles debeant cognosci et diffiniri per Castellaniam seu Commerchium[88] Rhodi, | [49] secundum statuta et consuetudines inueteratas Rhodi obseruatas, quia dicti papates et clerici | [50] greci exercicia secularia in omnibus exercent.

Ulterius, quandocumque vacabunt monasteria, | [51] ecclesie et cure grecorum, quod dictus reverendissimus d(ominus) Magister ac sui successores, qui ex consuetudine in- | [52]ueterata in predictis jus patronatus obtinent, pro sua preeminencia facient presentacionem | [53] et nominacionem in vim juris patronatus de aliquibus sibi beneuisis et ydoneis pro admi- | [54]nistratoribus, abbatibus et curatis dictarum ecclesiarum vacancium, prefatis reverendissimo d(omino) archiepiscopo latino | [55] et reverendo Metropolite grecorum Rhodi seu eorum vicarijs presentibus et futuris coniunctim, qui insimul, | [56] ita quod unus sine altero id efficere non possit, confirmare teneantur et debeant in abbates | [57] et curatos dictarum monasteriorum et ecclesiarum, illos qui presentati et nominati per dictum reverendissimum d(ominum) Magistrum | [58] et eius successores fuerint; et si secus dicti reverendissimus d(ominus) archiepiscopus et reverendus Metropolita seu | [59] eorum vicarij suique successores fecerunt, sit inualidum et inane. Que quidem nominacio, presentacio et | [60] confirmacio gratis fieri debeant, salua debita et solucione honesta bullarum, intellecto tamen | [61] quod hec ordinacio nullomodo preiudicet juri patronatus aliquarum priuatarum personarum, quod | [62] habere dignoscuntur in aliquibus monasterijs aut ecclesijs grecis, qui, vacantibus talibus | [63] monasterijs aut ecclesijs, in quibus jus patronatus habent, nominabunt et presen-

85. Ἔτσι στό πρωτότυπο (πέντε στιγμές)· γιά τή συμπλήρωση τοῦ οἰκείου ὀνόματος.

86. Ἔτσι στό πρωτότυπο (τέσσερις στιγμές)· γιά τή συμπλήρωση ἐπίσης τοῦ οἰκείου ὀνόματος.

87. Μετά τή λέξη αὐτή γράφτηκε *Roma* [...] πού διαγράφτηκε.

88. Γιά τά κτίρια καί τή λειτουργία τους, τῆς Castellania καί τοῦ λεγομένου Commerchium τῆς Ρόδου, βλ. ὅσα ἀξιόλογα γράφει ὁ Gabriel, *La cité de Rhodes*, τ. 2, σ. 99-101, 102.

tabunt predictis | [64] reverendissimo d(omino) archiepiscopo et reverendo Metropolite seu eorum vicarijs insimul ydoneos et sufficientes, qui | [65] tales confirmabunt; quod si secus fecerint, sit inualidum et inane, prout superius | [66] dictum est.

Que quidem omnia et singula superius declarata prefati reverendissimus d(ominus) Magister sacrj | [67] Conuentus Rhodi, ac reverendissimus d(ominus) archiepiscopus atque reverendus Metropolita pro se et suis successoribus | [68] sponte et de sua pura et libera uoluntate, unanimi, caritate et concordia, pro salute animarum | [69] dicte insule Rhodi, approbarunt, laudarunt et confirmarunt sollemniter que jurarunt | [70] et promiserunt obseruare, adimplere et tenere, renunciantes expresse omnibus et singulis | [71] priuilegijs, bullis, breuibus et prouisionibus, apostolicis sentencijs Rote[89], presertim literis felicis | [72] recordacionis Calisti IIJ, Pij secundi, Pauli IJ[90], Romanorum Pontificum et quorumuis | [73] suorum predecessorum[91], rationibus quoque consuetudinibus et usibus atque | [74] preeminencijs, que contra predicta quouismodo directe uel indirecte facere aut eis aut alicui | [75] eorundem suffragari quouismodo possent.

In quorum omnium et singulorum fidem et testimonium | [76] bulla communis plumbea dictorum reverendissimi d(omini) Magistri et ipsius sacri Conuentus Rhodi, sigilla quoque | [77] prefati reverendissimi d(omini) archiepiscopi Collocensis et reverendi Metropolite grecorum Rhodi presentibus sunt | [78] appensa.

Acta et publicata in ciuitate Rhodi, in palacio dicti reverendissimi d(omini) Magistri, presentibus | [79] egregijs viris dominis Guillelmo Caoursino, liberalium arcium doctore ac Rhodiorum vicecan- | [80]cellario, Egeno de Actis de Thode, legum doctore, et honorabilibus Pasquale Jacobi | [81] de Casalis et Jacobo de A‹r›nulphi‹s› de Capua, testibus ad hec vocatis et rogatis, anno millesimo | [82] IIIJ^{c}LXXIIIJ, die prima mensis Jullij.

| [83] Et ego Matheus de Arnulphis de Cremona publicus sacra imperiali auctoritate notarius | [84] supradictis omnibus dum sic, ut premittitur, per supradictos reverendissimos d(ominos) d(ominos) Magistrum, archiepiscopum et Me- | [85]tropolitam et reverendum Consilium dicte Sacre Religionis agerentur et fierent unacum prenominatis | [86] testibus, presens fui eaque in notam recepi et publicaui et in hanc formam redegi signoque | [87] meo instrumentorum addito consueto in fidem et testimonium omnium premissarum vocatus, requisitus | | [88] (φ. 197^{r}) et rogatus; etiam facio fidem qualiter idem reverendissimus dominus Metropolita grecorum Rhodi signeto | [89] secreto suo usus est, quia suum signetum magnum non dum erat sculptum; ulterius approbo | [90] rasuras et spacia in verbis Metropolite[92] grecorum Rhodi.

| [91] Et ego Julianus de Ubaldinis, archiepiscopus Collocensis, omnibus supradictis interfui et me | [92] propria manu subscripsi et impressione nostri magni sigilli muniui, anno et die ut supra.

3.

Ρόδος, 10 Ἰουνίου 1476

Ibidem, Arch. n° 75 (Liber Conciliorum, 1473-1478), φ. 122^{v} (παλαιά ἀρίθμ. 114^{v}). Σύντο-

89. Ἐννοοῦνται οἱ ἀποφάσεις τοῦ γνωστοῦ ὡς *Sacra Rota* δικαστηρίου τῆς ρωμαϊκῆς Curia (εἶχεν ἱδρυθεῖ ἀπό τόν πάπα Ἰωάννη ΚΒ΄). Βλ. τό λῆμμα Rota στοῦ Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis.*

90. Οἱ μνημονευόμενες ἐδῶ βοῦλες τῶν παπῶν Καλλίστου Γ΄ (1455-1458), Πίου Β΄ (1458-1464) καί Παύλου Β΄ (1464-1471), πού ἔχουν σχέση ἄμεση ἤ ἔμμεση μέ τήν ἐκτιθέμενη συμφωνία, δέν μοῦ εἶναι γνωστές.

91. Μετά τή λέξη αὐτή ξαναγράφτηκαν, ἀλλά διαγράφτηκαν, οἱ λέξεις: *et quorumuis suorum predecessorum.*

92. *metropolita* στό χφ.

μη μνεία στοῦ Bosio, *Dell' istoria*, τ. 2, σ. 291. Στό ἀριστερό περιθώριο τοῦ φ. σημειώθηκε: pro calogeris.

| [1] Die decima mensis junij[93]. Ante obitum quondam d(omini) Magistri, | [2] cum ad reverendum Consilium Ordinarium peruenisset noticia | [3] de quibusdam erroneis opinionibus orientibus inter po- | [4]pulum grecum, suasione nonnullorum calogerorum alienige- | [5]narum, qui suis dolis simplices seducunt, ideo, super | [6] his multis et variis colloquiis habitis, pro bono publico | [7] et conseruacione status religionis, fuit data commissio | [8] reverendo d(omino) Draperio ac lo(cotenenti) reverendi d(omini) magni Preceptoris | [9] et Castellano Rhodi atque judicibus appellationum et ordinarij, | [10] qui de predictis se informent et referant.

Qui quidem | [11] reverendi d(omini) commissarij amplissimam informacionem sumpse- | [12]runt, et retulerunt comprensse multa mala | [13] oriri; quare est necesse prouidere. Itaque fuit delibe- | [14]ratum, quod omnes calogerj greci alienigene expellantur | [15] a Rhodo, et quod de cetero amplius non recipiantur nec | [16] permittantur Rhodi descendere aut habitare, ad euitandum | [17] scandala que oriri possent in subuersionem status religionis | [18] nostre.

4.

Ρόδος, 10-11, 18 Σεπτεμβρίου 1511

Ibidem, Arch. n° 400 (Liber Bullarum, 1510-1511), φ. 228[r]-230[r], 230[v]-231[v]. Σύντομη περίληψη βλ. στοῦ Bosio, *Dell' istoria*, τ. 2, σ. 495-496.

Α'

| | [1] (φ. 228[r]) In nomine domini amen. Cum superioribus diebus ex hac uita | [2] excessisset bone memorie Gregorius, Metropolita grecorum | [3] Rhodi, honorabiles dicheus et papates dicte Ecclesie Me- | [4]tropolitane accesserunt ad reverendissimum d(ominum) Magnum Magistrum | [5] supplicantes sue reverendissime Dominationi dignaretur, tamquam patronus | [6] dicte Ecclesie, prebere licentiam et auctoritatem, ut secundum tenorem | [7] bulle concordie super hoc facte eligant successorem Metro- | [8]politam, viso quod Ecclesia sine pastore et capite non molto | [9] gubernatur.

Cui quidem supplicationi reverendissimus d(ominus) praelibatus | | [10] (φ. 228[v]) inclinatus fuit et precepit, ut die Jouis undecime mensis | [11] septembris 1511 congregentur electionarij per ipsum reverendissimum d(o)minum electi | [12] et deputati, secundum antiquas consuetudines, in Ecclesia Metropolita- | [13] na Rhodi, in qua celebretur missa Sancti Spiritus per papates | [14] dicte Ecclesie, et ea celebrata faciant electionem seu nominationem | [15] de duobus vel tribus viris idoneis et sufficientibus, quos | [16] postea presentent ipsi reverendissimo d(omino), ut, secundum dicte bulle con- | [17]tinentiam, unum in Metropolitam grecorum Rhodi[94], et ordinauit, | [18] ut reverendus d(ominus) baiulius Moree, senescallus reverendissimi domini ante- | [19]dicti, d(ominus) f(rater) Philippus Delisle Adam alias de Villiers, pre- | [20]ceptor Troye, de San Maluis et Lanoy, prioratus Francie, | [21] illis assistat et presit ad excipiendum voces, et Bartholo- | [22]meus Policianus, ipsius reverendissimi domini secretarius et eius Sa- | [23]cre Religionis vicecancellarius, cum eo ad declarandum | [24] ordinem bulle et notandum voces.

| [25] Ea propter reverendus d(ominus) senescallus antedictus die 10 septembris, hora | [26] vesperarum, de mandato reverendissimi domini prelibati misit dicheo | [27] grecorum Rhodi cedulam nominum papatum infrascriptorum, ut | [28] unicuique ipsorum intimaret, ut crastina die essent in | [29] Metropolitana Ecclesia pro celebratione antedicte messe | [30] et electione, nominatione siue postulatione nouj Metropolite.

93. Τό ἔτος (1476) προκύπτει ἀπό τίς ἀμέσως προηγούμενες ἀποφάσεις.
94. Ἀπουσιάζει τό ρῆμα (προφανῶς: *nominet*).

| [31] Nomina autem papatum in cedula contenta sunt hec:
| [32] Papa Calamia, dicheo et megas yconomos.
| [33] Papa Ioanni de Sancto Yconona, sacellari.
| [34] Papa Climis, carthophilax.
| [35] Papa Antonio Accida, scheophilax.
| [36] Papa di Sancto Joanni Agalliano, megas ecclesiarchis.
| [37] Papa Photi, sacellio.
| [38] Papa Joanni tis Cliuiotissas, protogdicos.
| [39] Papa Chisilis, nomophilax.
| [40] Papa Michali Dialaliti, protonotarios.
| [41] Papa Constantino de Aya Marina, logothetis.
| | [42] (φ. 229[r]) Papa Joanni Palamida, castricius.
| [43] Papa Georgio de Sancta Erinj, referendario.
| [44] Lo protopsalti.
| [45] Lo domestico.

Et nota, quod alij papates urbis | [46] Rhodi aut alij aduene et insulares in huius | [47] modi postulatione non habent vocem.

| [48] Et similiter fecit aliam cedulam de consilio et man- | [49]dato antedicti reverendissimi domini, in qua continebantur | [50] nomina ciuium, qui interesse debent in dicta electione, | [51] quam consignauit paruo magistro scutifero et | [52] magno vicecomiti, ut singulos pro dicta die | [53] XJ septembris citarent ad nominationem antedictam in | [54] Ecclesia Metropolitana; quorum nomina hec sunt[95]:

| [55] Joanni Senturineo
| [56] Georgio Marchesi
| [57] Pero Syncritico
| [58] Constantino Marchesi
misser | [59] Nicola Verguti
| [60] Georgio Pasquino
| [61] Chiriaco Curi
| [62] Joanni Caloriti
| [63] Primichiri Calodi
| [64] Andrea Scaphidi
| [65] Stephano Macrinari
| [66] Michali Macroduca[96]
| [67] Sthefani Visiti
| [68] Et nota, quod non fuit positus par | [69] numerus cum papatibus causa[97] | [70] honoris, quoniam numerus papatum superhabundet in | [71] uno.

| [72] Die XJ septembris 1511 summo mane fuit celebrata messa | [73] Sancti Spiritus in Ecclesia Metropolitana grecorum Rhodi astan- | [74]tibus suprascriptis et multitudine populi; post autem cele- | [75]brationem, reverendus d(ominus) senescallus sedit in trono collo- | [76]cato in parte ecclesie, que respicit tramontanam, et vicecancellarius | [77] iuxta eum. Et quia reverendissimus d(ominus) misit, causa honoris | [78] reverendi d(omini) senescalli, dominos judices ordinarium et appella- | [79]tionum, iudex ordinarius, quia callebat linguam grecam, | [80] rethulit quedam verba que reverendus d(ominus) senescallus | [81] franco idiomate fecit astantibus, et similiter iudex | [82] appellationum pro parte reverendissimi domini archiepiscopi hor- | | [83] (φ. 229[v]) toria[98] ad eligendum et nominandum virum catholicum, | [84] probum et sufficientem, et fuit per uicecancellarium | [85] lecta bulla.

Deinde, ex precepto reverendi domini commissa- | [86]rij, omnes astantes, exceptis suprascriptis, fuerunt | [87] exclusi ab ecclesia, ut sine tumultu electio fieret | [88] et ad remouendum fomites indignacionum et scandalorum, | [89] fuit de communi omnium consensu ordinatum, ut voces | [90] da-

95. Σέ δύο στῆλες στό χφ. Μέ τόν ἴδιο τρόπο ἀποδίδονται καί ἐδῶ.

96. Μετά τόν στίχο αὐτόν ἀκολούθησε ὁ στίχος: *Joanni Caloriti,* πού διαγράφτηκε (πρβλ. στ. 62).

97. Ἡ ἴδια λέξη γράφτηκε στήν ἀρχή τοῦ ἑπόμενου στίχου, χωρίς νά διαγραφεῖ.

98. Διάβαζε ὀρθότερα: *hortatoria.*

rentur reverendo d(omino) senescallo et vicecancellario | [91] secrete; et ad remouendum suspitiones, suasu ipsius | [92] reverendi d(omini) senescalli, papates pro maiori parte nomina- | [93] uerunt unum ex clero et ciues nominauerunt alium | [94] ex ipsorum numero, ut astantur ipso reverendo d(omino) senescallo | [95] et vicecancellario, ut voces audirent et viderent | [96] scribere. Quibus duobus fuit datum solemne sacramentum | [97] papati super pectore, et seculari super sancta dei Evan- | [98] gelia, ut perpetuo teneantur secretum quicquid audi- | [99]rent in illo actu. Papas fuit Antonius Accida, | [100] ciuis fuit Petrus Syncritico.

| [101] His peractis incipiendo a dicheo nouem ex pa- | [102]patibus dederunt[99] sua vota Climi, hieromona- | [103] co[100] Montis Synay.

| [104] Item tres ex predictis papatibus dederunt eorum voces papati | [105] Climi.

| [106] Item duo ex dictis papatibus dederunt eorum voces | [107] papati Joanni de Sancto Yconona.

| [108] Deinde, incipiens Joannes Centurineo usque ad ultimum, | [109] septem ex ciuibus dederunt eorum voces Climi, hiero- | [110]monaco Montis Synay.

| [111] Item tres ex dictis ciuibus dederunt eorum voces papati | [112] Climi.

| [113] Item duo ex dictis ciuibus dederunt eorum voces papati | [114] Joanni Sancti Joconone.

| [115] Et unus dedit vocem suam papati Sancti Pantocra- | [116]toris.

| | [117] (φ. 230[r]) Et scito, quod quatuor commissarij sedebant quasi circula- | [118]riter, et votans immiscebat caput suum cum dictis | [119] quatuor.

| [120] Quibus peractis vicecancellarius coram commissarijs | [121] recollegit et calculauit dicta vota et pronunciauit | [122] suprascripta, et reverendus d(ominus) senescallus, vicecancellarius | [123] et judices in societati omnium papatum et ciuium supra- | [124] scriptorum accesserunt ad reverendissimum d(ominum) Magnum Magistrum | [125] et presentauerunt supra nominatos, videlicet calogerum | [126] Climj cum sexdecim vocibus, papatem Climj cum sex, | [127] papatem Joannem cum quatuor; et reverendissimus d(ominus) antedictus | [128] cepit tempus ad deliberandum et respondendum.

B'

| | [1] (φ. 230[v]) In nomine domini amen, die XVIIJ mensis septembris 1511 | [2] intitulata Jouis. Reverendissimus dominus Magnus Magister conuocauit | [3] Consilium reverendorum dominorum baiuliuorum et priorum Sacre Religionis | [4] in aula ubi consilium celebrari consuetum est, in qua eius | [5] magistrale tronum ornatum erat velluto cremisino, in quo sedit, | [6] et iuxta eum a sinistra in alio trono reverendissimus d(ominus) archiepiscopus Rhodi, | [7] deinde omnes consiliarij suo ordine; et post eos erant collo- | [8]cata sex scamna, tria a destra et tria a sinistra, in qua | [9] sederunt, ab una parte, videlicet, in tribus omnes papates electio- | [10]narij et alij[101] qui confluxerunt, et ab alia parte versus | [11] orientem erant alia tria scamna, in quibus sederunt omnes ciues | [12] electionarij; qui omnes respiciebant reverendissimum d(ominum) facie ad faciem.

| [13]Et cum omnes sedissent et multitudo populi confluxisset, | [14] reverendissimus d(ominus) jussit illuc accedere Climim, hieromo- | [15]nacum, qui erat in palatio et transiuit per semitam | | [16](φ. 231[r]) que relicta erat inter scamna et sedit in primo scamno | [17] e regione reverendissimi domini, qui statim habuit ad astantes quedam | [18] verba recensendo desiderium, quod habet, ut diuinus | [19] cultus tam in ritu greco quam latino legitime celebretur | [20] et quod unitas Ecclesie seruetur, et cum diebus preteritis dedis- | [21]set licenciam nominandi tres, secundum tenorem bulle concor- | [22]die, et prefatus Climis, hieromonachus, pro maiori parte | [23] votorum fuerit nominatus et de eodem habuerit bonam | [24] relationem, sperans quod sequetur tenorem bulle concordie | [25] et seruabitur prefata unitas auctoritate magistrali, qua | [26] fungitur in uim juris pa-

99. Πρίν ἀπό τή λέξη γράφτηκε καί ἔπειτα διαγράφτηκε ἡ λ. *de-*.
100. Γράφτηκε *hieromonacon*, ἀλλά ἔπειτα σβήστηκε τό τελικό *n*.
101. Στήν ἀρχή γράφτηκε *allij* καί ἔπειτα διαγράφτηκε τό ἕνα *l*.

tronatus, nominat et eligit prefatum | [27] Climim in Metropolitam grecorum Rhodi. Qui quidem Climis | [28] accessit ad deosculandum manus reverendissimi domini, et ipse reverendissimus d(o-minus) | [29] ipsum Metropolitam amplexus est.

Deinde, Climis pauca | [30] verba de se fecit accusans suam insufficienciam et se | [31] esse indignum tanto gradu, et quod in deo confidendo dabit | [32] tantam operam, ut deus omnipotens tanquam omnium bonorum dator | [33] debite colatur et Sacra Religio contentetur super suis bonis | [34] operibus et populus Rhodius quiete viuat.

His dictis reverendissimus d(ominus) | [35] Magnus Magister prefatum electum Metropolitam reverendissimo domino | [36] archiepiscopo in hoc auctoritate apostolica delegato[102], ut ipsum in Metropo- | [37]litam grecorum Rhodi confirmaret.

Quare dictus Cle- | [38]mens, electus Metropolita, genibus flexis ante prefatum | [39] reuerendissimum d(ominum) archiepiscopum corporaliter manibus tactis sacro- | [40]sanctis Euangelijs fecit sacramentum contentum in bulla | [41] concordie de verbo ad uerbum; quo peracto idem r(everendissimus) d(ominus) | [42] archiepiscopus || confirmauit et || fecit pauca verba super obseruatione prefate ⌈[43] bulle.

Deinde, electus et confirmatus Metropolita sedit in | [44] trono ad hoc preparato, ad sinistram prefati domini archiepiscopi | [45] tamquam suus suffraganeus. Et tunc sacerdotes greci unus | [46] post alium accesserunt ad antedictum r(everendum) d(ominum) Metropolitam deoscu- | [47]lantes eius manum in signum obediencie, et postea omnes electio- | [48]narij.

Deinde, reverendissimus d(ominus) precepit reverendo d(omino) eius senescallo fratri | [49] Philippo Delisle Adam, baiulio Moree, et reverendissimus d(ominus) archiepiscopus suo | [50] archidiacono, ut ponerent dictum electum et[103] confirmatum | [51] Metropolitam in pacifica possessione dicti Metropolitatus. Quare | [52] accesserunt ad Ecclesiam Metropolitanam et fuerunt aperte porte | [53] ipsius, et fuit intromissus et intronizatus a prefatis in signum | [54] vere possessionis, astantibus in omnibus premissis spectabilibus ju- | [55]dicibus Roberto Perutio[104], ordinarij, et Laurentio Domingo, | [56] appellationum, testibus ad suprascripta habilibus[105], presente multi- ⌈ | [57](φ. 231ᵛ) tudine populi Rhodij, que ad uidendum huiusmodi spectaculum⌉[58] confluxerat.

Acta sunt hec in urbe Rhodi die, mense, | [59] anno et locis preannotatis, et redacta in presenti nota | [60] ad futuram rej memoriam de mandato reverendissimi d(omini) | [61] Magni Magistri per me Bartholomeum Policianum, Rho- | [62]diorum vicecancellarium.

| [63] Ita est, Barth(olomeus) Policianus, vicecancellarius.

102. Παραλείπεται τό ρῆμα (προφανῶς: *presentavit*).

103. Πρίν ἀπό τή λέξη αὐτή γράφτηκαν καί ἔπειτα διαγράφτηκαν γράμματα ἀδιάγνωστα.

104. Ἀνῆκε στή γνωστή φλωρεντινή οἰκογένεια τῶν ἐμπόρων καί τραπεζιτῶν Peruzzi πού ἀπό τόν 14ον αἰ. ἀνέπτυξε στή Ρόδο ἀξιόλογη οἰκονομική δραστηριότητα· βλ. Anthony Luttrell, *The Hospitallers in Cyprus, Rhodes, Greece and the West. 1291-1440,* Variorum Reprints, London 1978, μελέτες ὑπ' ἀρ. VII (: Actividades económicas de los Hospitalarios de Rodas en el Mediterráneo Occidental durante el Siglo XIV) καί VIII (: Interessi fiorentini nell' economia e nella politica dei Cavalieri Ospedalieri di Rodi nel Trecento). Εἰδικά γιά τόν Roberto Peruzzi ὁ Bosio, *Dell' istoria,* τ. 2, σ. 583, 587, σημειώνει ὅτι πῆρε μέρος στίς διαπραγματεύσεις μέ τούς Τούρκους κατά τήν πολιορκία τοῦ 1522· ἀναφέρεται ἐπίσης ὡς συντάκτης «orationis de obsidione Rhodi» πρός τόν πάπα Ἀδριανό Στ' καί ἐπιστολῆς (ἀπό Ρόδο, 13.10.1520) πρός τόν Paolo Vettori: Sommi Picenardi, *Itinéraire,* σ. 243.

105. *habilis* στό χφ.

5.

Ρώμη, 7 Ἰουνίου 1513

Archivio Segreto Vaticano - Reg. Vat. 1198, φ. 16ʳ-17ᵛ. Τό ἔγγραφο μοῦ τό ὑπέδειξε ὁ ἀγαπητός συνάδελφος τοῦ Καθολικοῦ Πανεπιστημίου Ἀμερικῆς (Washington D.C.) κ. Nelson H. Minnich, πρός τόν ὁποῖον ἐκφράζω καί ἀπό ἐδῶ θερμές εὐχαριστίες. Εἶναι ἀνέκδοτο, ὅσο ξέρω. Περίληψή του (πού, φυσικά, δέν ἀποδίδει ὅλες τίς ἐνδιαφέρουσες λεπτομέρειες - βλ. στό σῶμα τῆς μελέτης) δημοσιεύθηκε ἀπό τόν Josephus Hergenröther, *Leonis X., Pontificis Maximi, regesta,* fasciculus II, Friburgi Brisgoviae 1885, σ. 178, ἀρ. 3045.

Στό δεξιό περιθώριο τοῦ φ. 16ʳ ἄλλο χέρι σημείωσε: Greci archiepiscopi et Latinj. Στό ἀριστερό περιθώριο τοῦ ἴδιου φ., ἐναντι τοῦ στ. 1, προστέθηκε: Melfit.[106]

| | [1](φ. 16ʳ) Leo, episcopus seruus seruorum dei. Uniuersis et singulis | [2] ad quos[107] he[108] nostre litere peruenerint salutem et apostolicam | [3] benedictionem.

Suscepti regiminis nos cura sollicitat ut utilitatibus | [4] subiectorum, illis precipue, per que animarum saluti consulitur | [5] sollicite prouidere, curemus, et ea que periculosa sunt | [6] nequaquam absque remedio reformationis accommode | [7] relinquamus.

Ideoque omnia que, pro vitanda discordia inter | [8] venerabiles fratres nostros archiepiscopum Colocensem et Metropolitanum | [9] grecorum Rhodi a nostris retrosuns[109] predecessoribus, et⌉ [10] precipue a fe(licis) re(cordationis) Sixto papa IIIJ, predecessore nostro, salubri- | [11]ter instituta omnia inmota in sua firmitate manere, sensentes | [12] nichil enim mutare vel detrahere illis, intendimus quod | [13] experientia deese probabit, presenti reformatione supplere | [14] statuimus.

Declaramus igitur quod, licet Metropolita | [15] prefatus archiepiscopus sit, sub nomine tamen vel titulo | [16] Metropolite tantum grecorum Rhodi et nominarj | [17] debeat, ad differentiam latini archiepiscopi, in orationibus | [18] autem, missis solemnibus et diuinis officijs eo nomine seu | [19]titulo appelletur, quo inueterata consuetudo eum docuit | [20] nominarj; qui Metropolita[110] suum vicarium generalem,⌈ [21] sicut alij archiepiscopi et episcopi, qui jurisdictionem habent, | [22] constituere possit et valeat.

Insuper declaramus prefatam | [23] metropolitanam non esse suffraganeam archiepiscopi Colocensis | [24] predicti, sed in eum archiepiscopus[111] tamquam Sedis Apostolice | [25] Legatus tantam jurisdictionem habet qua[112] mature | | [26](φ. 16ᵛ) ut[113] decet, modo et ordine a bulla concordie premisse uti debeat. | [27] Ordinantes etiam, quod in illis causis spiritualibus vel nuptis, que | [28] in dicta bulla concordie non sunt expresse, si eas inter | [29] latinos clericos oriri contingeret, archiepiscopus; si inter | [30]latinos et papates et clericos grecos, con‹i›unctim archiepiscopus | [31] et Metropolita[114]; si inter grecos papates et clericos tantum, | [32] Metropolita cognoscat; et in hijs in quibus con‹i›unctim cognoscere | [33] debent, si alter eorum procedere recuset vel negligat, ab | [34]

106. Προφανῶς *Melfitensis* (ἐπίσκοπος τῆς Molfetta)· τήν ἐποχή αὐτή (1508-1517) εἶναι ὁ ἑλληνικῆς καταγωγῆς Ἀλέξιος Celadonius (Κελα[η]δόνης): Eubel, *Hierarchia Catholica,* τ. 3, σ. 241. Γιά τή συμμετοχή του στή Σύνοδο τοῦ Λατερανοῦ βλ. Minnich, The Participants, σ. 163, 184.

107. Μετά τή λέξη αὐτή γράφτηκε καί ἔπειτα διαγράφτηκε ἡ λ. *nostre.*

108. *hec* στό χφ.

109. Διάβαζε: *retrorsus.*

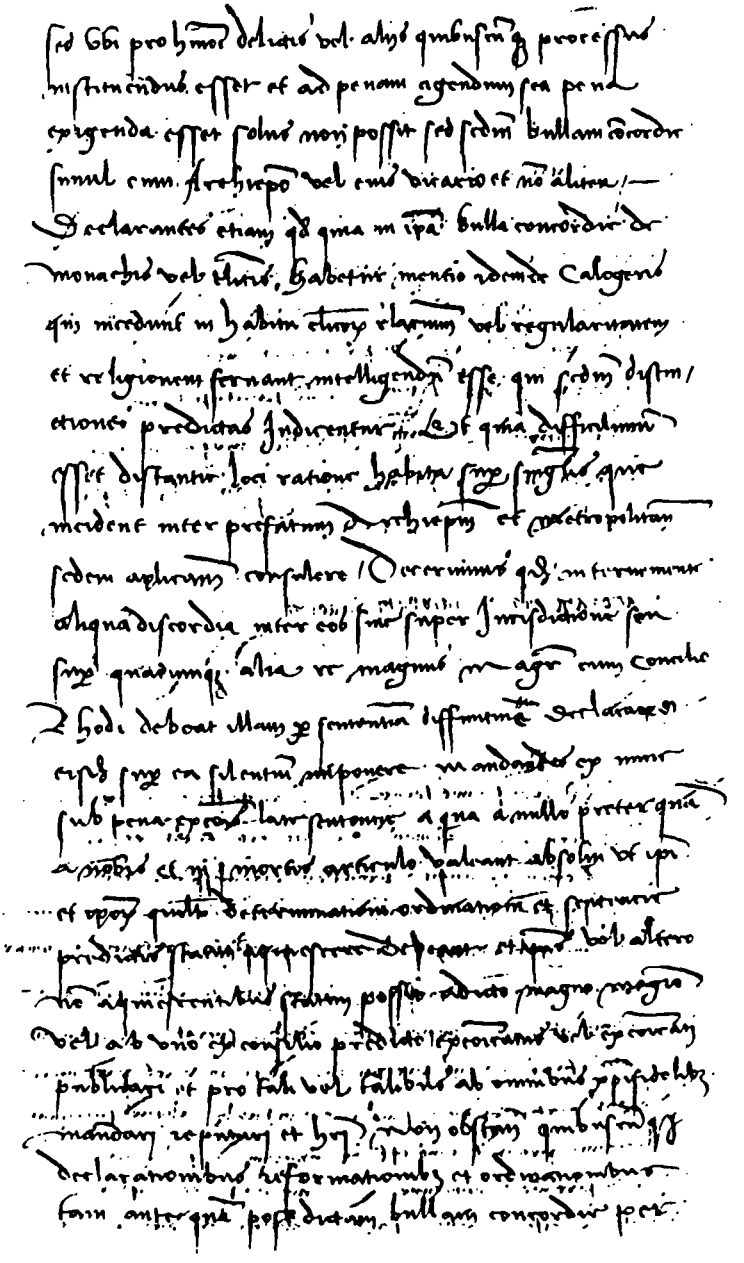
110. *metropolitas* στό χφ.

111. *archichiepiscopus* στό χφ.

112. *quam* ἀρχικά στό χφ. (τό *m* δηλώθηκε μέ ὁριζόντια γραμμή πού ἔπειτα διαγράφτηκε).

113. Ἡ ἴδια λέξη γράφτηκε καί στό τέλος τοῦ προηγούμενου φ., ἀλλά διαγράφτηκε.

114. *Metropolitanus* ἀρχικά στό χφ., πού ἔπειτα ὅμως διορθώθηκε.



Archivio Segreto Vaticano - Reg. Vat. 1198, φ. 17r.
(Ἔγγραφο 5, στ. 53-78)

altero diligente debite requiratur; et si ad ha<e>c differat, | [35] loco procedere nolentis vel negligentis Magnus Magister | [36] requiratur, et cum eo vel ab eo deputando diligens procedere | [37] debeat; et sententia ab hijs ferenda, illud plane robur | [38] habeat, et effectum, quem si ab ipso archiepiscopo et Metropolita[115], | [39] secundum formam bulle concordie predicte, lata esset, haberet; | [40] et predicta locum habeant in ciuitate Rhodi tantum; in | [41] eius autem et alijs insulis seruetur inueterata consuetudo, | [42] tam in jurisdictione quam in modo procedendj et exequendi.

| [43] Adijcientes etiam, quod Metropolita solus cogere possit | [44] papates grecos et clericos suos incedere in habitu et tonsura, | [45] celebrare secundum eorum ritum, adesse rogationibus et diuinis | [46] officijs, ea reuerentia et habitu qua decet sibi obedientes | [47] esse; et in alijs huiusmodi etiam mulcta indicta tam spirituali | [48] quam temporali, ac etiam eos leuiter coercendo usque quo | [49] pareant; in quibus casibus concedimus, ut in sacello | [50] Metropolie, cum ad presens illud ibi habeatur, et si eo | [51] predecessores sui ab antiquo usu fuerunt, prefati papates | [52] et clerici et calogeri uiol<e>ndantur[?] et detrac<t>antur; | | [53](φ. 17[r]) sed ubi pro huiusmodi delictis vel alijs quibuscumque processus | [54] instituendus esset et ad penam agendum seu pena | [55] exigenda esset, solus non possit, sed secundum bullam concordie | [56]simul cum archiepiscopo vel eius vicario, et non aliter.

| [57]Declarantes etiam quod, quia in ipsa bulla concordie de | [58]monachis vel clericis habetur mentio, idem de calogeris, | [59] qui incedunt in habitu clericorum regularium vel regularitatem | [60] et religionem seruant intelligendum esse, qui secundum distin- | [61]ctiones predictas judicentur.

Et quia difficilimum | [62] esset, distantie loci ratione habita, super singulis, que | [63]incident inter prefatum archiepiscopum et Metropolitanum, | [64] Sedem Apostolicam consulere, decernimus quod, interueniente | [65] aliqua discordia inter eos siue super jurisdictione seu | [66] super quacumque alia re, Magnus Magister cum Concilio | [67] Rhodi debeat illam per sententiam diffinitiuam declarare et | [68]eisdem super ea sillentium imponere.

Mandantes ex nunc | [69] sub pena excommunicationis late sententie, a qua a nullo preterquam | [70] a nobis et in mortis articulo valeant absolui, ut ipsi | [71] et ipsorum quilibet determinationi, ordinationi et sentencie | [72] predictis statim aquiescere debeant; et ipsis vel altero | [73] non aquiescentibus statim possit a dicto Magno Magistro | [74] vel ab uno ex Consilio predicto excommunicatus vel excommunicatj | [75] publicari, et pro tali vel talibus ab omnibus Christi fidelibus | [76] mandarj, reputarj et haberj, non obstantibus quibuscumque | [77]declarationibus, reformationibus et ordinationibus | [78] tam ante quam post dictam bullam concordie per | | [79](φ. 17[v]) quoscumque etiam predecessores nostros, presertim quibusdam | [80] literis in forma breuis a fę(licis) re(cordationis) Julio papa IJ, similiter | [81] predecessore nostro, nouissime emanatis[116], factis huiusmodi | [82] declarationi nostre directe vel indirecte contrarijs, quibus | [83] omnibus, quantum ad hoc pertinet, de nostra plenitudine | [84] potestatis derogamus et derogatum esse decernimus ceterisque | [85] quibuscumque.

Quas reformationes, ordinationes et | [86]declarationes nostras, ut prefertur, volumus inuiolabiliter [87] obseruarj.

Datum Rome apud Sanctum Petrum anno | [88] incarnationis dominice millesimo quingentesimo | [89] tercio decimo, septimo Idus Junij, pontificatus | [90] nostri anno primo.

| [91]Collationata per me Jacobum Sadoletum[117].

| [92]D. de Comitibus.

115. *Metropolitano* ἀρχικά στό χφ., πού ἔπειτα δμως διορθώθηκε.

116. Οἱ παπικές βοῦλες τοῦ 'Ιουλίου Β' (1503-1513), πού μνημονεύονται ἐδῶ, δέν μοῦ εἶναι γνωστές. 'Ανήκουν στά desiderata τῆς μελλοντικῆς ἔρευνας. Νά ἀναφέρονται ἄραγε στήν ἐπικύρωση τῆς ἐκλογῆς τοῦ Κλήμεντος (βλ. ἔγγρ. 4), δηλ. μετά τόν Σεπτέμβριο τοῦ 1511;

117. Γιά τόν περίφημο αὐτόν ἀνθρωπιστή, γραμματέα τοῦ Λέοντος Γ', βλ. Setton, Pope Leo X, ὅ.π., σ. 406, ὅπου καί βιβλιογραφία.

Zacharias N. Tsirpanlis

THE IMPLEMENTATION OF THE FLORENTINE UNION IN CRETE UNDER THE VENETIANS AND IN RHODES UNDER THS KNIGHTS

ABSTRACT

The writer examines the consequences of the union of the Churches, as decided at the Council of Florence (6 July 1439), on two Latin-occupied islands, Crete and Rhodes. From a comparative study he draws the following conclusions.

1. On neither island did the Union have any effect on the common people. Secular authority was used to implement it. Neither the Venetians nor the Hospitallers wanted religious disturbances, which could easily turn into a political issue.

2. On Crete, the Venetian authorities required a purely formal statement regarding the Union of the Churches from those Orthodox who were to be ordained priests. They had dismissed the Orthodox bishops on the island, and replaced them with their own loyal prelates, thus downgrading the church hierarchy. The Orthodox Church's property was also subsumed under that of the Latin Church. On Rhodes, the Knights retained the Orthodox Metropolitan and the hierarchy of church officials; but they required the religious leader's assurance that he would implement the decisions of the Council of Florence. This commitment modulated the terms of the agreement of 1 July 1474 between the island's Latin Archbishop and Orthodox Metropolitan. On 7 June 1513, Pope Leo X issued a bull introducing modifications into the agreement in the Metropolitan's favour.

3. The Knights were more tolerant than the Venetians and willing to compromise. The local Orthodox population was thus more inclined to join them in the struggle against the Turks.

The Appendix to this study, presents hitherto unpublished documents from the National Library of Malta and the Secret Archives of the Vatican.

Κωνσταντίνου Π. Χαραλαμπίδη

Η ΠΡΩΙΜΗ ΕΙΚΟΝΟΓΡΑΦΙΑ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΘΕΟΔΩΡΟΥ

Οι δημοφιλείς άγιοι μεγαλομάρτυρες Θεόδωρος ο Τήρων και Θεόδωρος ο Στρατηλάτης συνιστώντας τη διαίρεση σε δύο του ενός και του αυτού προσώπου παραδίδονται στη βυζαντινή αγιολογική και λειτουργική πράξη ήδη από τα τέλη του Θ΄ αι. Η λατρευτική τιμή και η προσωπικότητα του αρχικού αγ. Θεοδώρου, στρατιωτικού αγίου, διχάστηκε σε δύο πρόσωπα, τον τήρωνα, δηλαδή, το νεοσύλλεκτο, και το στρατηλάτη ή στρατηγό, ένδοξους ήρωες του βυζαντινού κόσμου με πολλή ευλάβεια εκ μέρους των πιστών. Η αποδοχή από την Εκκλησία του ενός και μοναδικού αγίου «*πάνυ εὐμόρφου τῇ ὄψει καὶ πανσόφου τῇ λέξει*»[1] είναι γνωστή από τους πρωτοχριστιανικούς αιώνες χάρη στην ύπαρξη σχετικών μνημείων τέχνης τόσο στην Ανατολή όσο και στη Δύση. Στον ανατολικό χριστιανικό κόσμο είναι γνωστά τα παρακάτω μνημεία, αναφερόμενα στο μνημειώδες έργο Acta Sanctorum[2]. Στην Κωνσταντινούπολη είχε ανεγερθεί επί υπατείας του πατρικίου Σταυρακίου εκκλησία προς τιμή του αγίου από το έτος 452, ενώ άλλα φερώνυμα ευκτήρια μνημονεύονται στους καταλόγους της πόλης, όπως μαρτύριο πλησίον του Χαλκού Τετραπύλου, εκκλησίες στο Κοσμίδιο και στο Σκαφείδιο, μαρτύριο στο Ρήσιο και μονή επίσης. Ακόμη λέγεται στην ίδια αγιολογική πηγή ότι σ' άλλες περιοχές της Ανατολής υπήρχαν το μαρτύριο του Αγ. Θεοδώρου στα Ιεροσόλυμα (εποχή του αγ. Σάββα, ΣΤ΄ αι.), μοναστηριακός ναός στο Nairab κοντά στη Δαμασκό, μαρτύριο και δόμος του αθλοφόρου Θεοδώρου στη Συρία, ευκτήρια στις Καύσες της Λυκίας και στην Άγκυρα Συνάου, εκκλησίες στο ανατολικό μέρος της Αλεξάνδρειας, στην κώμη Δίολκος (εκβολές του ποταμού Νείλου), η ασπίδα του αγίου κρεμασμένη απ' τον τρούλλο ναού στη Δαλισανδό της Ισαυρίας και άλλα προσκυνήματα. Στο δυτικό χριστιανικό κό-

1. Βλ. Acta graeca S. Theodori ducis martyris, "Analecta Bollandiana" 2 (1883), § 3, σ. 360.
2. Βλ. Novembris IV, De Sancto Theodoro martyre, § 52, 53, σ. 24-25.

σμο αναφέρονται από την ίδια πάλι αγιολογική πηγή οικοδομήματα αφιερωμένα στο όνομά του, όπως κυκλοτερής εκκλησία-διακονία του Ζ΄ αι. στους πρόποδες του Παλατίνου λόφου της Ρώμης, ευκτήριο κοντά στην Porta Maggiore της ρωμαϊκής πρωτεύουσας, μοναστήρια του ΣΤ΄ αι. στις σικελικές πόλεις Παλέρμο και Μεσσήνη, μοναστήρι στη Νεάπολη και μνημεία της εποχής του βασιλιά των Οστρογότθων Θεοδωρίχου στη Ραβέννα (εκκλησία και μοναστήρι).

Η ύπαρξη επίσης πολυάριθμων αγιολογικών ελληνικών και λατινικών κειμένων που σχετίζονται με το πρόσωπό του από τη βυζαντινή εποχή (Μαρτύρια, Βίοι, Θαύματα, Δρακοκτονία, Ιστορία Κολλύβων και Πανηγυρικοί Λόγοι) μαρτυρεί το μέγεθος διάδοσης της άγιας φήμης του και των ηρωικών θαυμάτων του. Για τη μετακομιδή των ιερών λειψάνων του αγ. Θεοδώρου υπάρχουν πληροφορίες στα Acta Sanctorum[3]. Η κάρα του μεταφέρθηκε στη Gaeta της Καμπανίας, στη Νότια Ιταλία, από την Κωνσταντινούπολη στις 30 Νοεμβρίου του 1210. Το σώμα του με προέλευση τη Μεσημβρία Κωνσταντινούπολης, όπως γράφεται, κατέληξε στη Βενετία το 1267, οπότε τη θέση που κατείχε ο υπόψη άγιος ως προστάτης της πόλης έλαβε ο αγ. Μάρκος. Προσέτι αναφέρεται ότι τα λείψανα του αγίου κατατέθηκαν σε ασημένια λάρνακα αγίας τραπέζης στον καθεδρικό ναό του Brindisi. Κατά την ίδια παράδοση αυτή η μετακομιδή συνέβη το ΙΓ΄ αι. από τα Ευχάιτα στην παραπάνω νοτιοϊταλική πόλη.

Η αναδρομή μας στα αρχαιότερα γνωστά εικονογραφικά παραδείγματα παράστασης του αγ. Θεοδώρου, που απόκεινται σε χώρες της Ανατολής και της Δύσης και η λεπτομερής περιγραφή τους θα δικαιώσει και θα ενισχύσει περισσότερο την πεποίθηση των ιστορικών της αρχαίας Εκκλησίας και των αγιολόγων για μια πρώιμη απόδοση λειτουργικών τιμών και ευλαβικών εκδηλώσεων απ' τον ανατολικό και δυτικό λαό στον άγιο αυτό. Απ' τους πιο σημαντικούς και παλιότερους στρατιωτικούς αγίους θεωρείται προστάτης του βυζαντινού στρατού και προπομπός των ψυχών στις κεντρικές βαλκανικές χώρες[4]. Κατά τη λαϊκή μάλιστα αντίληψη ταυτίζεται με τον αρχαίο «θρακικό ιππέα».

Διαβάζοντας το πρώτο απ' τα εννέα θαύματα που επραγματοποίησε ο άγιος, όπως περιγράφεται κατά την αγιολογική παράδοση στα Acta Sanctorum[5] παρέχεται η πληροφορία για μια πρωιμότατη εικόνα του μεγαλομάρτυρα Θεοδώρου. Η φιλόχριστη και φιλομάρτυς Ευσέβεια ή αλλιώς

3. Βλ. Novembris IV, De Sancto Theodoro martyre, § 55, 56, 57, σ. 26-27.

4. Βλ. L. Kretzenbacher, *Die Seelenwage*, Klagenfurt 1958, σ. 80.

5. Βλ. Novembris IV, Βίος προ του μαρτυρίου ... και θαύματα εξαίσια του μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου, § 9, σ. 52.

Ευσεβία, γυναίκα που παρέλαβε το σώμα του αγίου μετά το μαρτυρικό θάνατό του και «*θήκῃ φιλοτίμῳ αὐτὸ κατατίθησι καὶ εἰς τὸν οἶκον αὐτῆς, ὃς ἐν χωρίῳ Εὐχάϊτα λεγομένῳ ἵδρυτο ὑπὸ τὴν τῶν Ἀμασέων μητρόπολιν*»[6] θέλησε να αποκτήσει εικόνα και την παρήγγειλε «*πρός τινα τῶν γραφέων σχῆμά τε καὶ πρόσωπον ἑρμηνεύσασα ...*»[7]. Στη συνέχεια της θρυλικής διήγησης ακολουθεί η συνάντηση του αγίου με το «*γραφέα*», δηλαδή το ζωγράφο και η σχετική στιχομυθία. Αποτέλεσμα της συζήτησης αυτής ήταν να απεικονισθεί ο άγιος ως έχει με αληθινή προσωπογραφία του. Η ευσεβής γυναίκα παρέλαβε την εικόνα αυτή και διαφύλαξε στο σπίτι της στα Ευχάιτα, όπου κατά τη διήγηση πάντοτε σώζεται μέχρι σήμερα. Η συναξαριστική αυτή αφήγηση παρά τις υπερβολές της είναι ενδεικτική της λαϊκής ευσέβειας για τιμές προς το μάρτυρα μέσω της εικονογραφικής αναπαράστασής του. Η παραπάνω λοιπόν διήγηση των Acta Sanctorum συνιστά μια φιλολογική πηγή με θρυλική βάση για την παράδοση μιας πρωιμότατης φορητής εικόνας του αγ. Θεοδώρου του Τήρωνα.

Σύμφωνα με την υπάρχουσα ιστορικο-φιλολογική παράδοση όμως, όπως προκύπτει απ' το εγκώμιο του Γρηγορίου Νύσσης στο μέγα μάρτυρα Θεόδωρο[8], επάνω στον τάφο του τελευταίου, κείμενο στα Ευχάιτα του Πόντου, υπήρχε παλαιοχριστιανική βασιλική —μαρτύριο του Δ' αι., διακοσμημένη με τοιχογραφίες και ψηφιδογραφήματα. Σ' αυτή λοιπόν τη βασιλική, όπου συνέρρεαν πλήθη προσκυνητών, ο παραπάνω εκκλησιαστικός πατήρ, πριν απ' τα τέλη του Δ' αι., κατά την εόρτια ημέρα του αγίου απηύθυνε λόγο, θεωρούμενο ως η αρχαιότερη πηγή για τον υπόψη μάρτυρα. Διαβάζοντας κανείς το κείμενο που μνημονεύσαμε πληροφορείται για αυτές τις παραστάσεις, που όμως δεν σώζονται σήμερα, αλλά που απεικόνιζαν στην εποχή τους «*τὰς ἀριστείας τοῦ μάρτυρος, τὰς ἐνστάσεις, τὰς ἀλγηδόνας, τὰς θηριώδεις τῶν τυράννων μορφάς, τὰς ἐπηρείας, τὴν φλογοτρόφον ἐκείνην κάμινον, τὴν μακαριωτάτην τελείωσιν τοῦ ἀθλητοῦ, τοῦ ἀγωνοθέτου Χριστοῦ τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα ...*»[9]. Οι φιλολογικές αυτές μαρτυρίες νομίζω ότι είναι αξιόπιστες παρά τον εγκωμιαστικό χαρακτήρα του έργου, γιά να τις δεχτούμε ως τις αρχαιότερες στην εικονογραφία του αγίου και τις σπουδαιότερες στο είδος τους για την απεικόνιση μαρτυρικών σκηνών απ' το πάθος του, που αγνοούμε όμως σ' άλλα σωζόμενα παλαιοχριστιανικά μνημεία.

6. Βλ. Acta Sanctorum, Novembris IV, Μαρτύριο του αγίου Θεοδώρου του τήρωνος, § 12, σ. 43.

7. Βλ. Acta Sanctorum, Novembris IV, Βίος προ του μαρτυρίου ... και θαύματα εξαίσια του μεγαλομάρτυρος Θεοδώρου, § 9, σ. 52.

8. Βλ. PG 46, 736-748.

9. Βλ. PG 46, 737D.

Ερευνώντας στη συνέχεια τις αρχαιότερες εικονογραφικές μαρτυρίες που σώζονται για τον υπόψη άγιο (ψηφιδωτές παραστάσεις και φορητές εικόνες ως επί το πλείστο) διακρίνουμε δύο ομάδες απεικόνισής του. Η πρώτη συνίσταται από παραδείγματα που παραδίδουν τον άγιο ορθιο, σε μετωπική στάση με διάφορες χειρονομίες και η δεύτερη περιλαμβάνει τη σκηνή της δρακοκτονίας ή οφιοκτονίας, σύμφωνα με την αγιολογική και τη θύραθεν ανατολική παράδοση. Η πρώτη συνιστά την ειρηνική και ιερατική στάση του μεγαλομάρτυρα-στρατιωτικού αγίου, ενώ η δεύτερη τη δυναμική και ηρωική, γεμάτη δράση και ενέργεια. Τις ιδιότητες αυτές της ψυχικής αταραξίας και της γαλήνης αφενός και του θρησκευτικού ηρωισμού και του πνευματικού θριάμβου αφετέρου διαβλέπουμε ευκρινώς στα υπό εξέταση εικονογραφικά αντικείμενα. Κοινός όμως ιστορικός και εικονογραφικός παράγοντας όλων των έργων και των δύο ομάδων είναι ο στρατιωτικός χαρακτήρας της προσωπικότητας του αγ. Θεοδώρου, όπως παρίσταται σ' αυτά. Η εικονογραφική ανάλυση καθενός απ' τα χρησιμοποιούμενα παραδείγματα καθιστά σαφή και συγκεκριμένη την παραπάνω διατύπωσή μας.

Απ' τα χρονολογημένα με περισσότερη ακρίβεια αντικείμενα της πρώτης ομάδας διακρίνεται η ψηφιδωτή παράσταση στο τεταρτοσφαίριο της αψίδας του ιερού βήματος στη βασιλική SS. Cosma e Damiano της Ρώμης (πίν. 1). Πρόκειται για έργο που εκτελέστηκε κατά την εποχή του πάπα Φήλικα Δ' (526-530) επάνω σε έντονο μπλε βάθος, διακοσμούμενο με σύννεφα ερυθρού και χρυσού χρώματος. Εμπρός τους φαίνεται να προχωρεί κατά μέτωπο η μορφή του Χριστού, γενειοφόρου και μακρομάλλη, πλαισιούμενου από δύο τριπρόσωπες ομάδες χωρίς φωτοστέφανα. Η αριστερή ομάδα αποτελείται από τον απ. Παύλο που παρουσιάζει τον άγ. Δαμιανό και τον πάπα Φήλικα κρατώντας πρότυπο της υπόψη εκκλησίας στα χέρια του. Η δεξιά περιλαμβάνει τον απ. Πέτρο που εισάγει τον άγ. Κοσμά και τον άγ. Θεόδωρο φέροντας το στεφάνι δόξας (corona gloriae) του μαρτυρικού θανάτου του. Να προστεθεί ακόμη ότι επάνω απ' τα κεφάλια των εικονιζόμενων προσώπων υπάρχουν τα ονόματά τους στη λατινική γλώσσα, ενώ στο κάτω μέρος εικονίζονται ο Ιορδάνης με σχετική επιγραφή, οι τέσσερις ποταμοί του παραδείσου με το όνομά τους πάλι και ο θείος αμνός με φωτοστέφανο. Από τις πόλεις των Ιεροσολύμων και της Βηθλεέμ εξέρχονται πρόβατα που οδηγούνται σε αντιμέτωπη κατεύθυνση. Απ' όλη αυτή τη θεαματική και υπέροχη παράσταση κεντρίζει το ενδιαφέρον μας, λόγω του θέματος, η τελευταία απεικόνιση στο δεξιό άκρο, δηλαδή του αγ. Θεοδώρου (πίν. 2). Ο άγιος με μακρύ πρόσωπο και οξύ γένι, μεγάλα εκφραστικά μάτια και κοντή κόμη στηρίζεται σε εντελώς ανοικτά

πόδια, φορώντας σανδάλια. Η διακοσμημένη με μικρούς σταυρούς που περιέχονται σε ρομβοειδή διάχωρα χλαμύδα του πορπώνεται στο δεξιό του ώμο, ενώ είναι εφοδιασμένη και με ρομβοειδές ταβλίο. Στο αριστερό χέρι κρατεί ανθόπλεκτο στεφάνι που θα το προσφέρει στον αγωνοθέτη Χριστό, εικονιζόμενο στο κέντρο της όλης παράστασης. Η εκλογή του αγ. Θεοδώρου από τον άγνωστο ψηφιδογράφο σ' αυτή την παράσταση του επίγειου παραδείσου είναι σημαντική ένδειξη της λατρευτικής τιμής και της άριστης φήμης που έχαιρε το πρόσωπο αυτό στην αρχαία Εκκλησία. Η ένδοξη στάση απεικόνισης του μάρτυρα μετά το ηρωικό επίγειο τέλος του εκφράζει τον ειρηνικό χαρακτήρα του. Αντικρουόμενες όμως είναι οι αισθητικές εκτιμήσεις διαφόρων ιστορικών της τέχνης ως προς την προέλευση και την καλλιτεχνική ένταξη του ψηφιδογραφήματος. Φαίνεται μάλλον ότι επικεντρώνονται περισσότερο στους χαρακτηρισμούς των ιστορικών της τέχνης M. Van Berchem και E. Clouzot[10], όταν έγραφαν στο πρώτο τέταρτο του αιώνα μας για ένα εντελώς προσδιοριστικό έργο της εποχής του, ώστε να θεωρείται αφενός ως το τελευταίο των ρωμαϊκών ψηφιδωτών και αφετέρου ως το πρώτο βυζαντινό. Ο A. Grabar[11] το καθορίζει ως το πιο ρωμαϊκό της εποχής εκείνης. Η μετωπικότητα της μορφής, το μεγάλο μέγεθος των ματιών, το χρώμα που τονίζει το πρόσωπο χαρακτηρίζουν το ψηφιδωτό αυτό έργο, στο οποίο συνυπάρχουν αβίαστα και ισάξια στοιχεία του ενός και του άλλου καλλιτεχνικού ύφους. Ο καλλιτέχνης του περιγραφόμενου έργου, κατά τον Ιταλό αρχαιολόγο G. Matthiae[12], ονομάζεται ο τελευταίος αργοπορημένος (ultimo ritardatario) κάτοχος και γνώστης κάθε αρχαίας διδασκαλίας, που κατανοείται και εκτιμάται όμως και στην εποχή που ζει αυτός.

Σε μια δίζωνη παράσταση πλάγιου φύλλου μικρού ζωγραφικού τρίπτυχου, προερχόμενου από την πρώην Συλλογή Fouquet και αποκείμενη σήμερα στο Kaiser-Friedrich-Museum του Βερολίνου, του ΣΤ' αι., παρίσταται σε εντελώς μετωπική στηθαία στάση ο άγ. Θεόδωρος (πίν. 3). Στο επάνω μέρος της διακρίνεται αταϋτιστη γυναικεία μορφή κάποιας αγίας, ενώ το κάτω μισό καταλαμβάνεται από τη μορφή που προαναφέραμε. Ο μάρτυρας ντυμένος με κιτρινοπράσινη χλαμύδα πορπούμενη στον αριστερό ώμο και χιτώνα σκοτεινού χρώματος φέρει χρυσό φωτοστέφανο, ενώ αναγνωρίζεται άριστα από την υπάρχουσα επιγραφή επάνω απ' αυτό. Η κόμη αποτελείται από κατσαρά μαλλιά, όπως συμβαίνει στο στρατιωτικό αυτό άγιο, το δε διάγραμμα του πηγουνιού του τονίζεται από κοντό μαύρο γένι.

10. Mosaïques chrétiennes, Genève 1924, σ. 120 κ.εξ.
11. *L' âge d'or de Justinien*, Paris 1966, σ. 136.
12. *Le chiese di Roma dal IV al X secolo*, Bologna 1962, σ. 149.

Και σ' αυτό το έργο επαναλαμβάνεται η βασική στάση, δηλαδή το αυστηρό και ατενές βλέμμα των ματιών του και το διάγραμμα της κατατομής της μύτης.

Δύο τεμάχια υφάσματος από μαλλί και λινάρι του ΣΤ' αι. πάλι, από το Akhmîm της Άνω Αιγύπτου, δώρο της Mrs. John D. Rockefeller Jr. κατά το έτος 1939 προς το Fogg Art Museum του Cambridge της Μασσαχουσέττης προκαλούν ιδιαίτερο ενδιαφέρον για το θέμα μας. Το πρώτο τεμάχιο (πίν. 4) παριστά το κεφάλι με φωτοστέφανο ενός αγίου με καστανούς βοστρύχους και οξύ σκοτεινό γένι. Το πρόσωπο κοιτάζει προς τα αριστερά με μάτια που τονίζονται από φαρδιά βλέφαρα. Η χλαμύδα προσδένεται στο δεξιό ώμο του με στρογγυλή πόρπη. Το δεξιό χέρι, μόλις ορατό, στο άκρο αριστερό θα πρέπει να κρατεί ράβδο. Στο δεξιό μέρος του αγίου φαίνεται το χέρι μιας άλλης μορφής, κατεστραμμένης, που φέρει ράβδο με απόληξη σε σταυρό διακοσμημένο με πολύτιμους λίθους. Το βάθος της απεικόνισης είναι ζωγραφισμένο με ζωηρό κόκκινο κεραμιδί χρώμα. Πρέπει να προστεθεί ακόμη ότι η στροφή του βλέμματος του αγίου προς το αριστερό μέρος σημαίνει ότι υπήρχε σ' αυτή την πλευρά μια τρίτη μορφή. Το δεύτερο τεμάχιο (πίν. 5) πλαισιώνεται από παράσταση κληματίδας με πολύχρωμα τσαμπιά σταφύλια, που ορίζει μια τριγωνική περιοχή ένσπαρτη με μαργαριτάρια και ακατέργαστους πολύτιμους λίθους. Τα κοσμήματα περιβάλλουν ένα εσωτερικό τρίγωνο που περιέχει την επιγραφή: Ο ΑΓΙ(ΟC) ΘΕΟΔΟ(ΡΟC) μέσα σε μπλε βάθος. Στο επάνω δεξιό άκρο παρατηρούμε το ίδιο κεραμιδί χρώμα, όπως στο προηγούμενο τεμάχιο. Στην παράσταση αυτή όμως περιβάλλεται από μικρό κυκλόστιχο, του οποίου η περιφέρεια είναι διακοσμημένη με ένσπαρτα μαργαριτάρια. Το υπόψη τεμάχιο του υφάσματος, όπως φαίνεται, απεικόνιζε κάποιο αρχιτεκτόνημα ή θρόνο. Μιλώντας πάλι για το πρώτο τεμάχιο (πίν. 4) και ειδικότερα για την ταύτιση του προσώπου, το συγκρίνουμε με τη γνωστή ψηφιδωτή παράσταση της βασιλικής των SS. Cosma e Damiano στη Ρώμη (πίν. 1, 2) και τη φορητή εικόνα της μονής Σινά (πίν. 6, 7), την οποία θα περιγράψουμε στα παρακάτω. Με βάση τα παραδοσιακά χαρακτηριστικά του μάρτυρα στα παραπάνω μνημεία διαπιστώνουμε την αναγνώριση του αγίου στο παριστάμενο πρόσωπο του πρώτου τεμαχίου (πίν. 4). Η σχετική επιγραφή του δευτέρου (πίν. 5) επικυρώνει άλλωστε τη θέση αυτή για να αποδειχθεί ότι και τα δύο τεμάχια ανήκουν σ' ένα και το αυτό ύφασμα[13].

Η γνωστή πολυσύνθετη φορητή εικόνα εγκαυστικής τέχνης της μονής

13. Βλ. K.Weitzmann, *Age of Spirituality, Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century*, N.York 1979, σ. 549-550.

Σινά με την ένθρονη Θεοτόκο, αγίους και αγγέλους (πίν. 6), του ΣΤ΄ αι.[14] ή του β΄ μισού του ΣΤ΄ αι. και των αρχών του Ζ΄ αι[15]., παραδίδει και μια εξαιρετικά μετωπική στάση του αγ. Θεοδώρου (πίν. 7) από τις καλύτερες, πιστεύω, κατά την παλαιοχριστιανική εποχή. Ο άγιος πλαισιώνει την καθήμενη βρεφοκρατούσα Θεοτόκο, στο αριστερό μέρος της εικόνας, όρθιος σε πλήρη μετωπική στάση και σε ισομετρία ύψους με τη Θεοτόκο και τον άγ. Γεώργιο, τοποθετημένο στο δεξιό μέρος. Η επιπεδόμορφη εκτέλεση, ο ανατολικός χαρακτήρας και η ιερατική αυστηρότητα είναι τα κύρια στοιχεία της μορφής αυτής. Ο δολιχοκέφαλος άγιος με μαύρη κοντή κόμη, γένι που καταλήγει σε οξεία γωνία, μουστάκι, με ισχυρό βλέμμα και λεπτή μακριά μύτη, ντυμένος με την παραδεδομένη στολή της αυτοκρατορικής φρουράς, δηλαδή χλαμύδα διακοσμημένη με διπλούς ομόκεντρους κύκλους και στίγματα εντός και το ταβλίο, στηριζόμενος στα ανοικτά πέλματα των ποδιών του, ανακαλεί στη μνήμη μας τη στρατιωτική φρουρά στις αντίστοιχες παραστάσεις της ελληνορωμαϊκής εικονογραφίας. Με το δεξί χέρι που φέρει εμπρός στο στήθος του κρατεί εντελώς κατακόρυφα σταυρό ευλογίας του οποίου οι κεραίες απολήγουν σε σχήμα ταυ. Το ιδεολογικό περιεχόμενο έχει μεταφερθεί απ' τη θύραθεν αυτοκρατορική τέχνη (επίγειος χαρακτήρας) στη χριστιανική (ουράνια βασιλεία) σ' ένα κλίμα ιερατικού μεγαλείου και πνευματικής κυριαρχίας. Η προέλευση της εικόνας θεωρείται δεδομένη, δηλαδή από κάποιο κέντρο της Ανατολής, όπου κυριαρχούσε η ελληνική παιδεία, χωρίς να είναι γνωστός ακριβώς ο γεωγραφικός καθορισμός του. Άλλοι παράγοντες, όπως της ποιότητας της στυλιστικής σύνθεσης, της ιερατικότητας των μορφών κλπ. συνέβαλαν στην καλλιτεχνική παραγωγή της. Οι βυζαντινολόγοι Γ. και Μ. Σωτηρίου[16] γράφουν για κάποιο ελληνιστικό κέντρο της Συρίας ή Παλαιστίνης, ο δε K. Weitzmann[17] υποθέτει την Κωνσταντινούπολη.

Ένα τελευταίο εικονογραφικό παράδειγμα της πρώτης ομάδας, που αν και δεν είναι παλαιοχριστιανικό έργο μπορεί όμως να συμπεριληφθεί στη μελέτη αυτή. Το καλλιτέχνημα αυτό κατά τους βυζαντινολόγους Γ. και Μ. Σωτηρίου[18] δεν είναι δυνατό να χρονολογηθεί πέρα απ' τον Θ΄ αι., ενώ οι Ch. Diehl, Le Fourneau και Saladin[19] το χρονολογούσαν στον ΙΑ΄ αι.

14. Βλ. Γ. και Μ. Σωτηρίου, *Εικόνες της Μονής Σινά, Β΄, Αθήναι 1958, σ. 22.* K. Weitzmann, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The Icons vol. one: from the Sixth to the Tenth century*, Princeton, N.J. 1976, σ. 18-19.

15. Βλ. K. Weitzmann, *Age of Spirituality* ... σ. 533.

16. *Εικόνες της Μονής Σινά*, ...Β΄, σ. 22.

17. *Age of Spirituality* ... σ. 534.

18. Βλ. Γ.-Μ. Σωτηρίου, *Η βασιλική του Αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης, κείμενο*, Αθήναι 1952, σ. 196.

19. *Monuments chrétiens de Salonique*, Paris 1918, σ. 111.

Απ' τους μεταγενέστερους και σύγχρονους ερευνητές και μάλιστα από τον V. Lazarev[20] υποστηρίζεται ότι ανήκει χρονολογικά μεταξύ του Θ' - Ι' αι. Πρόκειται για το ψηφιδογράφημα που βρίσκεται στη νότια πλευρά του βορειοδυτικού πεσσού του ιερού βήματος της βασιλικής του Αγ. Δημητρίου Θεσσαλονίκης (πίν. 8). Η καλλιτεχνική αυτή σύνθεση αποτελείται από τη Θεοτόκο αριστερά και μάλλον τον αγ. Θεόδωρο δεξιά. Η προβληματική αυτή μορφή είχε αποδοθεί παλιότερα από τον P. Uspenskij[21] στον έπαρχο Μαριανό και από τον D.V. Ainalov[22] στον απόστολο Ανδρέα. Παραβάλλοντας όμως σε σύγκριση την παραπάνω παράσταση με τις άλλες καθιερωμένες του αγ. Θεοδώρου και ειδικότερα τη φορητή εικόνα της μονής Σινά (πίν. 6, 7) διαπιστώνουμε την ταυτότητα του προσώπου, που ανήκει στον άγ. Θεόδωρο. Ο άγιος σε αυστηρά μετωπική θέση, ευθυτενής με ιερατική σοβαρότητα, με τα γνωστά χαρακτηριστικά του προσώπου που παρουσιάζει η μορφή αυτού του αγίου σ' άλλες παραστάσεις και ανοικτά πόδια προβάλλει γιατη σύγκριση που γίνεται. Η ταύτιση σχεδόν των προσωπογραφικών στοιχείων των κεφαλιών και στα δύο έργα (Σινά-Θεσσαλονίκη) είναι ολοφάνερη. Οι διαφορές υπάρχουν μόνο στη στάση των χεριών και στη διακόσμηση της ενδυμασίας. Η χλαμύδα του μεγαλομάρτυρα στο μνημείο της Θεσσαλονίκης διακοσμείται με κάθετες ταινίες και διάσπαρτα τριγωνικά σχήματα, συγκείμενα από στίγματα. Η θέση των χεριών είναι σε στάση δέησης, ενώ όπως είδαμε στο σιναϊτικό μνημείο το δεξιό χέρι του μεγαλομάρτυρα κρατεί σταυρό ευλογίας και το αριστερό είναι κατεβασμένο. Η δεόμενη μορφή (figura orans) του αγ. Θεοδώρου αποτελεί την κληρονομία των δεομένων αρχαίων θεών και των αφηρημένων ή συγκεκριμένων παλαιοδιαθηκικών προσώπων από την κοιμητηριακή τέχνη της πρωτοχριστιανικής Ρώμης. Στο σιναϊτικό έργο ο μάρτυρας κρατεί το σωτήριο σύμβολο για να οικειοποιηθεί τη σωτηρία του. Στο μνημείο της Θεσσαλονίκης το ίδιο πρόσωπο ανυψώνει τα χέρια του σε στάση προσευχής για να δηλώσει τη σωσμένη κατάσταση της ψυχής του. Την αναθηματική αυτή παράσταση σύμφωνα και με την υπάρχουσα επιγραφή κάτω απ' το πλαίσιο του ψηφιδωτού παρήγγειλε κάποιος ονόματι Κλήμης, απελπισμένος από την ανθρώπινη κατάσταση της εποχής του, αλλά ζωοποιημένος απ' τη θεία δύναμη.

Η δεύτερη ομάδα απαρτίζεται από εικονογραφικά αντικείμενα, τα οποία παραδίδουν τον άγιο Θεόδωρο πεζό ή έφιππο με στρατιωτική πανο-

20. *Storia della pittura bizantina,* Torino 1967, σ. 74.

21. Περί των αποκαλυφθέντων μωσαϊκών, «*Δελτίο Ρωσικού Ινστιτούτου Κωνσταντινουπόλεως*» 14 (1909), σ. 6 (ρωσ.).

22. «*Βυζαντινά Χρονικά*» 12 (1905), σ. 543, πίν. XV (ρωσ.).

πλία φονεύοντας το δράκοντα και τα φίδια. Η σχετική διήγηση για τη δρακοκτονία στην πόλη Ευχάιτα, όπου «*ἦν τὸ δεινὸν θηρίον ὁ δράκων καὶ οὐδεὶς ἴσχυεν ἀντιστῆναι αὐτῷ*» αναφέρεται στα «Acta graeca S. Theodori ducis martyris nunc prima edita»[23], στο «εγκώμιο του αγ. Θεοδώρου απ' τον Ευθύμιο Πρωτασηκρήτη»[24], στο «μαρτύριο του αγ. Θεοδώρου»[25], στα «Acta S. Theodori» (άλλη έκδοση)[26], σ' άλλο βίο του αγίου («Alia vita»)[27], στο «μαρτύριο του αγίου Θεοδώρου» (άλλη έκδοση)[28], στο «Θαύμα και διήγησις του αγ. Θεοδώρου περί της μητρός αυτού της αιχμαλωτισθείσης υπό του δράκοντος»[29] και στο «Βίο προ του μαρτυρίου»[30]. Στη μεγάλη αυτή αγιολογική γραμματεία η δρακοκτονία αποκτά πολλά μυθικά στοιχεία ανατολικής έμπνευσης και οι πληροφορίες αντλούνται από τη «Narratio de trucidato dracone»[31] αναφερόμενες στην αιχμαλωσία από το δράκοντα της μητέρας του αγ. Θεοδώρου. Η ίππευση του πρώτου αλόγου από τον άγιο, το ντύσιμο της στολής του, η εκστρατεία στα έθνη, στη Συρία και στη γη των Ρωμαίων, οι ταλαιπωρίες και ο τρόμος του λαού από τις ενέργειες του δράκοντα, η παρέμβαση της μητέρας του αγίου στην πηγή όπου ο δράκοντας και η αιχμαλωσία της απ' αυτόν είναι μερικά άλλα συμβάντα που ακολουθούν. Στη συνέχεια μνημονεύονται η μετάβαση του αγίου για την απελευθέρωση της μητέρας του, η συνδιαλλαγή του με το βασιλιά, η είσοδός του στο σπήλαιο, όπου βρισκόταν ο δράκοντας, δώδεκα φίδια και ασπίδα γύρω απ' την καθήμενη μητέρα του, η ανάπεμψη προσευχών και παρακλήσεων στο Θεό για τη λήψη βοήθειας και ο φόνος των δώδεκα φιδιών και της ασπίδας με τη ρομφαία του αγίου. Τέλος αναφέρονται η απελευθέρωση της μητέρας του, η επιστροφή του μεγάλου δράκοντα στην είσοδο του σπηλαίου, η εξολόθρευσή του από τον άγιο, ο αποκλεισμός της εισόδου και εξόδου από το σώμα του σκοτωμένου δράκοντα, ο αποκλεισμός του αγίου και της μητέρας του στο σπήλαιο, η θαυματουργική έξοδός τους μέσα από πηγαία ποτάμια νερά και η ένδοξη επιστροφή τους.

Όλες αυτές οι παραπάνω θρυλικές διηγήσεις επηρεάζουν και προκαλούν τη συγκεκριμένη δρακοκτονία στα Ευχάιτα (η σημερινή πόλη Avkat

23. Βλ. «Analecta Bollandiana» 2 (1883), § 3-6, σ. 360-362.

24. Βλ. F. Halkin, *L' éloge de Saint Théodore le Stratélate par Euthyme Protasecretis*, "Analecta Bollandiana" 99 (1981), § 5, σ. 227 κ.εξ.

25. Βλ. Subsidia Hagiographica No 38, F. Halkin, *Inédits byzantins d' Ochrida, Candie et Moscou*, Bruxelles 1963, § 1-2, σ. 72-74.

26. Βλ. Acta Sanctorum, Februarii II, κεφ. I, § 4-6, σ. 28.

27. Βλ. Acta Sanctorum, Februarii II, κεφ. I, § 1-2, σ. 31.

28. Βλ. Acta Sanctorum, Novembris IV, § 3, σ. 40.

29. Βλ. Acta Sanctorum, Novembris IV, § 3-6, σ. 47-48.

30. Βλ. Acta Sanctorum, Novembris IV, § 4-6, σ. 50-51.

31. Βλ. Acta Sanctorum, Novembris IV, § 1-6, σ. 46-48.

‹ Mecitözü ›, δυτικά της Αμάσειας), που εξελίσσεται μέσα απ' τις παρακάτω επεισοδιακές σκηνές, δηλαδή την περίοδο κατά την οποία τρόμος και φόβος εκυρίευε το λαό από τον εξερχόμενο δράκοντα, τη μετάβαση του αγίου στον τόπο όπου εφώλιαζε αυτός, τον ύπνο του στο χορταριασμένο έδαφος, τη συζήτησή του με θεοσεβή γυναίκα ονόματι Ευσεβία, το διάλογο με το άλογό του, την κίνηση του δράκοντα, την ανάβαση του αγίου στο άλογο, το ποδοπάτημα του δράκοντα με τα τέσσερα πόδια του αλόγου και τέλος την πλήξη του θηρίου με τη ρομφαία του εφίππου μάρτυρα. Ο άγ. Θεόδωρος «*νέος μὲν τῇ ἡλικίᾳ, παλαιὸς δὲ περὶ τὴν φιλόθεον αὐτοῦ πρᾶξιν*»[32] απέκτησε στη λαϊκή βυζαντινή συνείδηση τη φήμη ενός μεγάλου στρατιωτικού αγίου και δρακοκτόνου, απελευθερωτή του λαού της επαρχίας των Ευχαΐτων. Η πρώιμη εικονογραφία δεν ελησμόνησε το γεγονός αυτό και το απετύπωσε σε φορητά έργα, τιμώντας μ' αυτό τον τρόπο τα ηρωικά και σωτήρια κατορθώματά του. Τη θέση του «*ἀλεξίκακου καί παντοδύναμου σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ*»[33] στη φορητή εικόνα της μονής Σινά ως πνευματικού όπλου αντικαθιστά στις απεικονίσεις της δεύτερης ομάδας η ασπίδα και το δόρυ ως πολεμικά μεν όπλα, απελευθερωτικά όμως του κακού που εμάστιζε την ανθρώπινη κοινωνία της εποχής του μεγαλομάρτυρα. Ο ειρηνικός και ιερατικός χαρακτήρας που δεσπόζει στην εικονογραφία των έργων της πρώτης ομάδας ανταλλάσσεται με το στρατιωτικό και ενεργητικό που θα παρατηρήσουμε ευθύς αμέσως στα σχολιαζόμενα αντικείμενα τέχνης.

Από τα αρχαιότερα παραδείγματα φαίνεται ότι θεωρείται τετράγωνο αντικείμενο οπτής γης (terracotta) του Ε' αι., εκτιθέμενο στο μουσείο Σούσσων της Τυνησίας (πίν. 9). Ο απεικονιζόμενος έφιππος είναι ο άγ. Θεόδωρος, σύμφωνα με την υπάρχουσα λατινική επιγραφή στο άνω μέρος. Εικονίζεται κατά μέτωπο, κρατώντας στο δεξιό χέρι μακρύ δόρυ με το οποίο έχει πλήξει καίρια στο κεφάλι τον έρποντα στο έδαφος δράκοντα, υπό μορφή φιδιού. Ο καλλιτέχνης εσχεδίασε κατά παράλληλη διάταξη στο πρώτο επίπεδο το δράκοντα και στο δεύτερο τον έφιππο άγ. Θεόδωρο. Το άλογό του κατευθύνεται στο αριστερό μέρος της παράστασης και φαίνεται εν κινήσει εξαιτίας των ανοικτών ποδιών του. Στη μέση της άκρας αριστεράς πλευράς παρατηρείται εξάκτινο μεγάλο αστέρι, ακριβώς κάτω απ' το κεφάλι του ζώου για το φόβο του κενού (horror vacui). Έτσι διακοσμείται από το γλύπτη όλη η επιφάνεια του παραπάνω έργου. Την αντίστροφη θέση του αλόγου προς τα δεξιά και με τον έφιππο άγ. Θεόδωρο πάντοτε σε μετωπική στάση συναντά κανείς σε σχετική απεικόνιση χρυσού μεταλλίου

32. Βλ. Acta graeca S. Theodori ... "Analecta Bollandiana" 2 (1883), § 3, σ. 360.
33. Βλ. Γρηγορίου Νύσσης, Εγκώμιον εις τον μέγαν μάρτυρα Θεόδωρον, PG 46, 737AB.

του Εθνικού Μουσείου της νοτιοϊταλικής πόλης Reggio της Καλαβρίας (πίν. 10). Το έκθεμα αυτό που συνίσταται από λεπτό έλασμα χρυσού χρονολογείται στον ΣΤ'-Ζ' αι. Η χάραξη της σκηνής αυτής έγινε με περισσότερα λεπτομερή σχεδιαστικά και εικονιστικά στοιχεία και είναι πλουσιότερη απ' την προηγούμενη των Σούσσων. Ελληνική επιγραφή συνοδεύει την παράσταση αυτή. Η τεχνοτροπία και η έλλειψη πλαστικότητας είναι χαρακτηριστικά γνωρίσματα στην απόδοση του σώματος του αγίου. Ο μεγαλομάρτυρας φέροντας φωτοστέφανο πλήττει το φίδι με σταυροφόρο δόρυ, δηλαδή μια μορφή του νικητήριου σταυρού, ενώ το θηρίο συστρέφεται μεταξύ των ποδιών του αλόγου. Επάνω απ' το κεφάλι του μεγαλομάρτυρα διακρίνεται άστρο και πάλι, που στην περίπτωση αυτή όμως είναι οκτάκτινο. Δύο μικροί σταυροί, ένας στο δεξιό μέρος του φωτοστέφανου και άλλος στο αριστερό πέρα απ' το δόρυ συμπληρώνουν την ωραία απεικόνιση δρακοκτονίας. Τέλος φυτική διακόσμηση αντί άστρου που είδαμε στο έργο των Σούσσων καταλαμβάνει το χώρο κάτω απ' το κεφάλι του αλόγου. Το μετάλλιο-φυλακτό που αναλύσαμε, ανατολικής καλλιτεχνικής έμπνευσης, αποδεικνύει την πρώιμη διάδοση της τιμής του αγ. Θεοδώρου στην Καλαβρία από βυζαντινούς μοναχούς. Η ανατολική αυτή μορφή του εφίππου αγίου ντυμένου κατά τον κλασικό σχεδόν τρόπο συνεχίζεται και στα άλλα παραδείγματα της παλαιοχριστινικής περιόδου, όπου κυριαρχεί πλέον. Το μετάλλιο του Reggio Calabria παραμένει γι' αυτό το λόγο πρώτης εικονογραφικής σημασίας, διότι παραδίδει τον πρωτογενή τύπο του εφίππου αγίου. Αυτή η ιδέα του χριστιανού ήρωα, μαχόμενου το κακό υπό τη μορφή ενός άγριου θηρίου, έχει τις ρίζες της σε αντίστοιχες παραστάσεις του Ώρου ενάντια στον Σηθ-Τυφώνα ή στον Sigfrido ή στις σκηνές των εφίππων αγίων Βίκτωρα, Φοιβάμμωνα, Σισσίνιου, Μηνά και άλλων σε κοπτικές τοιχογραφίες του Baouît, γύρω στον ΣΤ'-Ζ' αι. Σε σχετική τοιχογραφία λοιπόν της μονής του Αγ. Απόλλωνα στο Baouît, όπως προείπαμε, ο άγ. Σισίννιος έφιππος , μέσα σε ειδυλλιακό περιβάλλον, πλαισιούμενος από φυτική διακόσμηση, ζώα, ερπετά και μυθικά πρόσωπα έχει ήδη διατρυπήσει με το υψηλό δόρυ του το στήθος μιας μισοξαπλωμένης γυναίκας στο έδαφος, ονόματι Alabasdria. Η γυναίκα αυτή προσωποποιεί κάποιο δαιμόνιο[34]. Άξιο παρατήρησης είναι η κλασική εικόνα του «κακού ματιού» και η αποτρόπαια επίδραση του περιβάλλοντος. Αυτοί οι τύποι εφίππων αγίων απαντούν συχνά σε πέτρινα ή ορειχάλκινα φυλακτά, χρησιμοποιούμενα κατά των ασθενειών ή του κακού ματιού (βασκανία)[35]. Τέτοιου είδους παραστάσεις δείχνουν σχεδόν όλες το δαιμόνιο με γυναικεία μορ-

34. Βλ. A. Grabar, *L' âge d'or de Justinien* ... εικ. 192.
35. Βλ. G. Schlumberger, *Mélanges d' Archéologie byzantine,* Paris 1895, σ. 125.

φή, κάτω απ' το άλογο. Η πάλη όμως κατά του φιδιού είναι πιο σπάνια.

Ο τύπος του εφίππου καλλίνικου αγίου Θεοδώρου απαντά πάλι σε φορητή εικόνα μοναχικής ανατολικής τέχνης, του Ζ' αι., στη μονή Σινά (πίν. 11). Η εικόνα αυτή, εφοδιασμένη και με τη σχετική επιγραφή, ίσως να αποτελούσε μαζί με μια άλλη όμοια του αγ. Γεωργίου κάποιο δίπτυχο. Ο άγ. Θεόδωρος παρίσταται έφιππος, αλλά το άλογο στρέφει το κεφάλι του προς τα αριστερά, ερχόμενο απ' την ίδια κατεύθυνση. Φορεί ημιχειρίδωτο χιτώνα, έχει στραμμένο το βλέμμα του λίγο προς τα δεξιά, ενώ με μακρύ δόρυ που απολήγει σε σταυρό φονεύει το ελισσόμενο φίδι, εικονιζόμενο με φολιδωτό δέρμα, ποδοπατώντας το κυριολεκτικά. Αυτή η χειρονομία ποδοπατήματος του θηρίου ενθυμίζει σχετική αγιολογική αφήγηση[36]. Η ζωγραφική εκτέλεση του προσώπου του είναι η συνηθισμένη με κοντή κόμη και σφηνοειδές γένι. Μαργαριτένιες διακοσμήσεις περιγράφουν το φωτοστέφανο, τη χλαμύδα και το εφίππιο. Σταυρός με ταυόμορφες απολήξεις ως αποτρόπαιο κρέμεται απ' το λαιμό του αλόγου. Ολόσωμος άγγελος του οποίου και αυτού το φωτοστέφανο ορίζεται από μαργαριτένια διακόσμηση καταλαμβάνει την άνω δεξιά γωνία της εικόνας. Με το δείκτη του δεξιού χεριού του δακτυλοδεικτεί προς τα επάνω, μάλλον τον αγωνοθέτη Χριστό, στον οποίο είναι στρατευμένος ο αγωνιστής του Θεόδωρος. Αδρά περιγράμματα και επίπεδες μορφές χαρακτηρίζουν την όλη σκηνή της δρακοκτονίας.

Αλλ' εκτός από τον έφιππο άγ. Θεόδωρο που επικράτησε στην εικονογραφική παράδοση, μερικές φορές αντιπαρατίθεται και ο πεζός άγιος με την απαραίτητη στρατιωτική εξάρτυση. Ο τελευταίος τύπος απαντά σε φορητή εικόνα εγκαυστικής τεχνικής, γύρω στον Ζ' αι., της μονής Σινά (πίν. 12). Το καλλιτέχνημα αυτό πρέπει να αντιπροσωπεύει μάλλον φύλλο δίπτυχου ή τρίπτυχου έργου. Και αυτή η εικόνα φέρει τη σχετική επιγραφή με άσπρα γράμματα. Η μετωπική στάση του αγίου, τα ανοικτά πόδια του, η ενδυμασία του αποτελούμενη από χλαμύδα και χρυσό θώρακα, η ύπαρξη δόρατος στο δεξιό χέρι και η στήριξη του αριστερού σε ασπίδα ενθυμίζουν ελληνιστικές και κοπτικές παραστάσεις στρατιωτικών αγίων της Αιγύπτου[37]. Εξετάζοντας το πρόσωπο του αγίου βλέπει κανείς την ομοιότητα του με το αντίστοιχο πρόσωπο της φορητής εικόνας της μονής Σινά (παράσταση ένθρονης Θεοτόκου) (πίν. 6, 7) που εξετάσαμε στα παραπά-

36. Βλ. Acta graeca S. Theodori... "Analecta Bollandiana" 2 (1883), § 6, σ. 361-362: «*ὁ δὲ ἅγιος ἐπέβη τὸν ἑαυτοῦ ἵππον καὶ λακτίσας ἔστη ὁ ἵππος ἐπάνω τοῦ δράκοντος τοῖς τέσσαρσιν αὐτοῦ ποσίν. Τότε ὁ τοῦ Χριστοῦ ἀγωνιστὴς Θεόδωρος τὴν ἑαυτοῦ ρομφαίαν πήξας ἐπάταξε τὸν δράκοντα ...*».

37. Πρβλ. J. Strzygowski, *Hellenistische und Koptische Kunst in Alexandria*, Wien 1902, εικ. 19.

νω. Υπάρχουν όμως και διαφορές, όπως το μεγάλο κεφάλι και οι δυσανάλογες διαστάσεις που αναγνωρίζονται στην υπόψη εικόνα. Ο βυζαντινολόγοι Γ. και Μ. Σωτηρίου[38] υποστηρίζουν ότι πρόκειται για προϊόν εγχώριας αιγυπτιακής παράδοσης.

Ένα τελευταίο εικονογραφικό παράδειγμα του πεζοπόρου στρατιωτικού μεγαλομάρτυρα συνιστά, μάλλον με βεβαιότητα, παρά την έλλειψη επιγραφικής μαρτυρίας, σφραγίδα προεικονομαχικών χρόνων, του Ζ΄ - Η΄ αι.[39] κάποιου επισκόπου των Ευχαΐτων, διακοσμημένη με τη μορφή πεζού στρατιωτικού αγίου να φονεύει το δράκοντα. Ενώ όμως στο προηγούμενο σιναϊτικό έργο (πίν. 12) ο άγ. Θεόδωρος είναι οπλισμένος, λείπει το επεισόδιο της θανατικής εκτέλεσης του θηρίου. Στη σφραγίδα που εξετάσαμε ο φόνος του δράκοντα πραγματοποιείται από τον όρθιο παριστάμενο-και όχι έφιππο, ως συνήθως, άγ. Θεόδωρο. Η όρθια αυτή στάση του μεγαλομάρτυρα κατά τη διάρκεια της δρακοκτονίας μνημονεύεται σ' ένα άλλο αγιολογικό κείμενο με τίτλο: «Θαύμα και διήγησις του αγίου και ενδόξου μεγαλομάρτυρος του Θεοδώρου του Τήρωνος περί της μητρός αυτού της αιχμαλωτισθείσης υπό του δράκοντος»[40]. Φαίνεται ότι ο αγιολογικός θρύλος της θαυματουργικής απελευθέρωσης από το δράκοντα της μητέρας του αγίου να επηρέασε μάλλον στη διαμόρφωση και στην εξέλιξη της εικονογραφικής σκηνής του γιου της μεγαλομάρτυρα ως πεζού δρακοκτόνου.

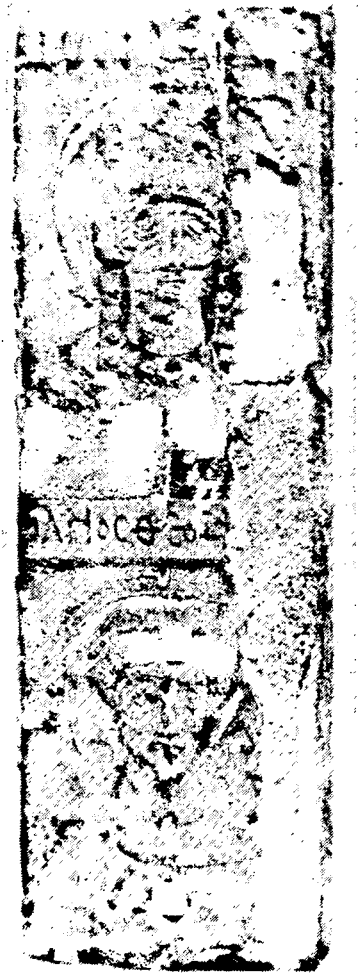
Η ύπαρξη των παραπάνω εικονογραφικών μνημείων σε χώρες του Orbis Christianus Antiquus με επιμερισμένους τους κύριους εικονογραφικούς τύπους του μεγαλομάρτυρα, που διαμορφώθηκαν στους πρώτους αιώνες, διακηρύσσει και επικυρώνει αφενός τη μεγάλη λαϊκή αποδοχή του ως σωτήρα και ελευθερωτή του λαού και αφετέρου την αυθεντικότητα του ενός και μόνου προσώπου, του Τήρωνα.

Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

38. Βλ. *Εικόνες της Μονής Σινά*, Β΄ ... σ. 30.

39. Βλ. A. Veglery, *Byzantine Lead Seals, I*, Basel 1972, αριθ. 1288.

40. Βλ. Acta Sanctorum, Novembris IV, § 5, 6, σ. 48: «*ὁ δὲ Θεόδωρος εἰσῆλθεν εἰς τὸ ἐσώτερον σπήλαιον εἰς τὴν φωλεὰν τοῦ δράκοντος καὶ εὗρεν τὴν μητέρα αὐτοῦ ὡς κόρην ἐπὶ δίφρου καθεζομένην καὶ δώδεκα ὄφεοι κύκλῳ αὐτῆς καὶ ἀσπίδα μιαρὰ ἔκειτο ἔμπροσθεν αὐτῆς... Καὶ ἔλαβεν (ὁ Θεόδωρος) θάρσος παρὰ Θεοῦ καὶ ἐξέτεινε τὴν ρομφαίαν αὐτοῦ καὶ ἀπέκτεινε τὸν δράκοντα*».



Πιν. 3. Kaiser - Friedrich - Museum. Βερο.



Πιν. 4. Fogg Art Museum. Cambridge Μασσαχουσέτης. Πρώτο τεμάχιο.

N. Moutsopoulos - G. Dimitrokallis

LE CULTE DE SAINT GRÉGOIRE L' ILLUMINATEUR EN GRÈCE*

Le culte de Saint Grégoire l'Illuminateur est aussi largement propagé hors de l'Arménie étant donné qu'il a également été Saint de l'Eglise Orthodoxe, connu comme Saint Grégoire de Grande Arménie. La vie de Saint Grégoire, dont le compilateur se nomme Agathange traduite en grec dans le courant du VIII[e] siècle, ne tarda pas à être incorporé dans les ménologes grecs à la date du 30 septembre. A la même date sont vénérées par l'Eglise Orthodoxe et les Vierges Hripsimiennes. En outre le "Manuel de l'Art de Peinture", écrit par Denys de Fourna, moine et peintre grec du début du XVIII[e] siècle, et deux autres textes grecs du XVII[e] siècle, nous fournissent les caractéristiques iconographiques de son visage: "vieillard à barbe courte et large"[1]. En général, les portraits et l'iconographie de Saint Grégoire sont déjà étudiés depuis vingt ans par Sirarpie Der Nersessian, citant dans son étude en ce qui concerne la Grèce, seulement le fresque de l'église de la Vierge des Chalkéôn, c'est-à-dire des Chaudronniers, à Salonique, et la mosaïque de Saint-Luc en Phocide[2].

Au cours de l'intervalle écoulé, plusieurs représentations du Saint ainsi que de son martyre sont devenues connues en Grèce, des narrations manuscrites de sa vie ont été découvertes et il a été surtout constaté que dans plusieurs régions de Grèce, sont conservés des reliquaires d'art post-byzantin avec ses reliques. La propagation de son culte à Constantinople et dans la Grèce Byzantine dans le courant du X[e], XI[e] et XII[e] siècle est déjà bien étudiée par Sirarpie Der Nersessian[3]. Selon la grande byzantinologue arménienne la présence de l'apôtre de l'Arménie entre les mosaïques de Sainte-Sophie de Constantinople, qui furent exécutées vers la fin du IX[e] siècle, et la préférence à

* Communication des auteurs à "The Fourth International Symposium on Armenian Art", Erévan, 11-17 Septembre 1985, dont les Actes ne sont pas publiés jusqu'aujourd'hui.

1. Διονυσίου τοῦ ἐκ Φουρνᾶ, *Ἑρμηνεία τῆς Ζωγραφικῆς Τέχνης* (éd. Ἀ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως), Πετρούπολις 1909, pp. 155, 268, 291.

2. S. Der Nersessian, "Les Portraits de Grégoire l'Illuminateur, dans l'Art Byzantin", *Byzantion*, vol. XXXVI (1966), p. 390.

3. S. Der Nersessian, op. cit., pp. 386-395, pl. I-V.

d'autres saints plus vénérés et mieux connus, est sans doute en rapport avec les légendes sur la descendance Arsacide de Basile Ier[4]. Dans la généalogie fictive qui, d'après certains auteurs, fut inventée par le patriarche Photius, il était dit que Basile descendait du grand roi des Arméniens, Tiridate, qui vivait au temps du Saint Grégoire l' Illuminateur[5]. Pour l'époque tardive la propagation du culte de Saint Grégoire semble être dûe au déplacement d'Arméniens qui se réfugiaient en Grèce pour éviter le barbarisme turc. En Crète, où l'établissement des Arméniens est connu à partir de documents, le nom chrétien féminin Hripsimé est signalé, en honneur à la martyre accompagnant Saint Grégoire. Le nom Hripsimé, en grec "Ripsimi" ou "Ripsimia" et erronement "Repsimia", est aujourd' hui transformé en "Remy" ou est hellénisé en "Rhéa", c'est-à-dire identifié avec le nom de la déesse ancienne[6].

En Grèce, jusqu'à nos jours, les portraits du saint connus, étaient ceux qui se trouve dans l'église de la Vierge des Chalkéôn, c'est-à-dire des Chaudronniers, de Salonique, et dont les fresques sont datées par une inscription à 1028[7] (fig. 1), au monastère de Saint-Luc en Phocide[8], dont les mosaïques sont datées vers le milieu du XIe siècle (fig. 2), à l'église de Saint-Nicolas Orphanos de Salonique, dont les fresques se datent par le professeur Madame Tsitouridou au début du XIVe siècle[9], et dans l'église de la Vierge Hodighitria (Afendikò) de Mistra, du XIVe siècle[10] (fig. 3). La fresque de l'église de Mistra, sans doute la plus belle, est publiée plusieurs fois; selon le professeur Charles Del-

4. S. Der Nersessian, op. cit., p. 388. Cfr. C. Mango - J.W. Hawkins, "The Mosaics of St. Sophia at Istanbul. The Church Fathers in the North Tympanum", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. XXVI (1972), p. 28.

5. S. Der Nersessian, op. cit. p. 388.

6. Personnes originaires de Crète (Agia Galini) (comme la médicin Mme Remy Papadogianni) se rapellent le nom de leurs grand'mère Ripsime. Au jourd'hui les femmes changent le nom de Ripsime à la façon grec, à Rhéa.

7. K. Papadopoulos, *Die Wandmalereien de XI. Jahrhunderts in der Kirche τῶν Χαλκέων in Thessaloniki*, Graz - Köln 1966, s. 28, Abb. 7, 23. Ἄ. Τσιτουρίδου, *Ἡ Παναγία τῶν Χαλκέων*, Θεσσαλονίκη 1975, p. 39, pl. 19, K. M. Skawran, *The Development of Middle Byzantine Fresco Painting in Greece*, Pretoria 1982, figs 84 - 85. Comme Mme Skawran remarque (p. 66): "The Type of head used for St. Gregory of Armenia in the Panagia ton Chalkeon (figs 84, 85) serves for St. Athanasius in the sanctuary of Hosios Loukas".

8. E. Diez - O. Demus, *Byzantine mosaics in Greece. Daphni and Hosios Lukas*, Cambridge Massachusetts 1931, Figs 26, 28, Εὐστ. Στίκα, *Τό Οἰκοδομικόν Χρονικόν τῆς Μονῆς Ὁσίου Λουκᾶ Φωκίδος*, Ἀθῆναι 1970, p. 143, pl. 60β.

9. Ἄ. Ξυγγοπούλου, *Οἱ Τοιχογραφίες τοῦ Ἁγ. Νικολάου Ὀρφανοῦ Θεσσαλονίκης*, Ἀθῆναι 1964, p. 65 (fig. 125), Ἄ. Τσιτουρίδου, *Ὁ Ζωγραφικός Διάκοσμος τοῦ Ἁγίου Νικολάου Ὀρφανοῦ στή Θεσσαλονίκη. Συμβολή στή Μελέτη τῆς Παλαιολόγειας Ζωγραφικῆς κατά τόν πρώϊμο 14ο αἰώνα*, Θεσσαλονίκη 1986, p. 53, 71, pl. 7.

10. A. Grabar, *La peinture byzantine*, Genève 1953, p. 155, S. Dufrenne, *Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra*, Paris 1970, pl. 10, M. Χατζηδάκη, *Μυστρᾶς*, Ἀθῆναι 1956², p. 60, pl. 11.

voye, cette figure "est révélatrice du sens raffiné des couleurs qu'avaient les peintres de l'Hodighitria. C'est merveille de voir avec quelle audace et quel bonheur ils ont employé le rose pour les vêtements sacerdotaux de ce grand docteur de l'église orientale"[11].

A l'heure actuelle, nous pouvons ajouter neuf représentations du saint isolé -en buste, en mi-corps ou peint à pied - et trois représentations de son martyre, toutes récemment découvertes. Les figures du saint se trouvent: 1) Dans l'église des Archanges au village Boularji de Messa Magne, à Péloponèse méridionale, dont les fresques se datent par le style de XII[e] siècle[12], 2) Dans l'église de Saint-Athanase au village Ghéraki à Laconie, dont les fresques par le style sont datées par N. Moutsopoulos et G. Dimitrokallis, aux environs de 1200[13]. La figure du saint, en face et en mi-corps, se trouve sur le mur sud de bêma; il tient l'évangile fermé et bénit avec la main droite, 3) Dans l'église de Sainte-Paraskévè (Parascève) de Véria, en Macédoine, du XIV[e] siècle[14] (fig. 4), 4) Dans le catholicon du monastère de la Sainte-Croix d'Aghiasmati de Chypre, dont les fresques, oeuvre du peintre Philippe Goul, se datent par une inscription à 1494 ou à 1505. Le portrait du saint, en buste et dans un medaillon se trouve sur le templon du catholicon[15], 5) Dans le catholicon de la Vierge Phanéroméni de l'île de Salamine, dont les fresques sont datées par une inscription peinte à 1735, oeuvre du peintre Georges Markos et son atelier (fig. 5)[16]. La figure de saint, en pied et quasi en trois quarts, a des proportions élancées, 6) Dans l'église de la Dormition de la Vierge à Eratyra Selitsa de Macédoine, dont les fresques, exécutées par un certain peintre Ioannis, sont datées par une inscription à 1763[17] (fig. 6), 7) Dans la petite chapelle de Saint-Jean le Théologien, église du cimetière du monastère d'Aghnountos en Argolide (fig. 7). Comme nous connaissons par une inscription peinte, déjà publiée, les fres-

11. Ch. Delvoye, Mistra, "XIo Corso di Cultura sull'Arte ravennate e bizantina", p. 125.

12. N. Δρανδάκη, *Βυζαντιναί Τοιχογραφίαι τῆς Μέσα Μάνης*, Ἀθῆναι 1964, p. 27.

13. N. Μουτσοπούλου - Γ. Δημητροκάλλη, *Γεράκι. Οἱ Ἐκκλησίες τοῦ Οἰκισμοῦ*, Θεσσαλονίκη 1981, p. 153 (fig. 232), 154 (figs. 235-236).

14. Εὐθ. Τσιγαρίδα, «Οἱ Τοιχογραφίες τοῦ Ναοῦ τῆς Ἁγ. Παρασκευῆς στή Βέροια», *Πέμπτο Συμπόσιο Βυζαντινῆς καί Μεταβυζαντινῆς Ἀρχαιολογίας καί Τέχνης. Πρόγραμμα καί Περιλήψεις Ἀνακοινώσεων*, Ἀθῆναι 1985, p. 94.

15. Ἀ. Παπαγεωργίου, «Οἱ Ξυλόστεγοι Ναοί τῆς Κύπρου», *Ἀπόστολος Βαρνάβας*, (1975), p. 82, 85 (extrait).

16. La Présence de Saint Grégoire n'est pas mentionnée au catalogue des fresques de l'église par M. Ghitakos, *Ἡ Μονή Φανερωμένης Σαλαμῖνος*, Ἀθῆναι 1966[2].

17. Δ. Ἀϊβαζόγλου - Δόβα, «Δύο Ἐκκλησίες στήν Ἐράτυρα. Ὁ Ναός τῆς Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου καί ὁ Ἅγιος Νικόλαος», *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς Πολυτεχνικῆς Σχολῆς Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης* (Τμῆμα Ἀρχιτεκτόνων), vol. IX (1982), p. 373, pl. XI.

ques de la chapelle sont exécutées par le moine Théokletos à 1766[18]. Les fresques sont de style populaire, sans aucune qualité artistique, 8) Dans l'église de Sainte-Paraskévè à Anavra d'Almyros (Thessalie) existe le buste du Saint bénissant (1710) (fig. 8), 9) Dans l'église de Saint-Georges de Larissa (1753) (fig. 9).

Sur toutes cettes fresques l'évangélisateur de l'Arménie est représenté en habits épiscopaux tenant le livre des évangilles et bénissant à la manière orthodoxe, selon le type iconographique habituel pour les figures d'évêques. Habituellement le saint est vêtu de phélonion sur lequel est posé l'omophorion à grandes croix, sauf dans le cas de l'église de la Dormition de la Vierge à Eratyra, où au lieu de phélonion y existe la dalmatique. Dans cette église, le saint porte aussi une couronne, symbole de son origine royale; comme il est bien connu le saint était un Arsacide, fils du prince Anak (fig. 6)[19]. Toutes cettes représentations démontrent une longue tradition iconographique du prélat arménien dans notre pays.

Cette longue tradition iconographique est au-moins deux fois interrompue. Dans l'église de la Vierge des Chalkéôn de Salonique, à Saint-Luc de Phocide et à Saint-Athanase de Ghéraki, le visage est oblong, la barbe courte et aiguë, tandis que les cheveux au-dessus du front étroit sont bouclés, quasi comme aux représentations de l'apôtre Pierre. Au XIVe siècle le traits de saint ne sont pas bien fixés, tandis que à l'époque post-byzantine le saint est figuré comme un vieillard chauve -sauf dans le cas de l'église d'Eratyra- à barbe courte et aiguë. C'est qui a été écrit par Denys de Fourna dans son "Manuel de l'Art de Peinture", vieillard à barbe courte et large, ne semble pas être d'accord avec les représentations des portraits du saint que nous connaissons.

En Grèce nous connaissons encore trois représentations du martyre de Saint-Grégoire l'Illuminateur, tous encore inédites. Dans le catholicon du monastère des Saints Côme et Damien, c'est-à-dire des Anargyres, en Laconie, le martyre du saint est représenté sur le mur sud. Comme nous connaissons par une inscription peinte, déjà publiée, les fresques du monument sont exécutées par le peintre Démétrius Kakavas à 1621[20].

Dix-sept ans plus tard, à 1638, dans le catholicon du monastère de Saint-Nicolas de Karya en Cynurie de l'Arcadie, le peintre Georges Moschos a de nouveau représenté le martyre du saint. Le prélat arménien, par anticipation

18. Δ. Καρακατσάνη, *Τό Ναΰδριον τοῦ Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου, Παρεκκλήσιον τῆς παρά τήν Νέαν Ἐπίδαυρον Μονῆς Ἁγνοῦντος*, Ἀθῆναι 1975, σελ. 22.

19. N. Adontz, "Grégoire l'Illuminateur et Anak le Parthe", *Revue des Etudes Arméniennes*, vol. VIII (1928), p. 235.

20. Τ. Γριτσοπούλου, «Μονή Ἁγίων Ἀναργύρων Λακωνίας», *Λακωνικαί Σπουδαί*, vol. VI (1982) p. 476, sans photographie de la scène.

figuré en habits épiscopaux, se trouve dans une fosse profonde et semble à converser amicalement avec les lions. Au-dessus de la fosse une femme semble de pleurer, tandis que avec sa main gauche offre au saint un miche du pain[21].

La composition du martyre de saint sur le mur occidental du narthex du catholicon du monastère de la Dormition de la Vierge au Mont Pentélique en Attique, est un peu différente. L'évêque, qui semble être agenouillé, est tourné vers la droite et regarde la femme qui se trouve au-dessus de la fosse et lui offre un miche du pain. Autour du saint on existent trois dragons, dont nous voyons les têtes et les cous; ils sont les serpents empoisonnants des synaxaires. La fresque non publiée et non datée jusqu'aujourd'hui, semble être du milieu du XVII[e] siècle (fig. 10).

Dans le texte des inscriptions des toutes cettes représentations le saint est mentionné comme hieromartyr, titre que nous trouvons aussi dans sa vie à un manuscrit du XI[e] siècle de la bibliothèque du couvent de la Vierge de l'île de Chalké en Propontide[22] et dans le ménologe métaphrastique de la fin du XI[e] ou du début du XII[e] siècle au British Museum (Additional No 11870)[23]. Toutes les représentations du martyre de saint sont une des supplices que le saint a enduré par ordre du roi Tiridate, et en réalité ne sont pas un vrai martyre, avec une mort violente. A cet point nous devons vous rappeler que la scène de decollation du saint dans le ménologe métaphrastique au-dessus mentionné, comme tous les auteurs ont accepté, est une scène peinte par erreur[24]. Cette scène ne correspond ni au texte du Métaphraste ni à celui des autres versions, car Grégoire est mort dans la solitude où il s'était retiré et où il acheva sa vie en anachorète.

Ces trois représentations du martyre de saint dans la première moitié du XVII[e] siècle, sont dûes peut-être à la circulation d'une nouvelle version de sa vie, dont un exemplaire se conserve à la bibliothèque communale du village Zagora en Thessalie[25]. En outre l'auteur byzantin Michel Apostolis, pendant

21. T. Gritsopoulos, mentionne par faute qu'au dessus de la fosse se trouve la Sainte Vierge. Il s'agit de la femme Kosoródoukta (Khosrovidoukht en arm.), soeur chrétienne du rois Tiridate ou, d'après d'autres sources une voeuve qui, d'après les ordres de l'Ange portait la nouriture au Saint Grégoire. Dans le puits n'existent pas de lions mais serpents-dragons. D'après une tradition arménienne le puits existe encore au site Hor-Virap à la frontière de la Turquie.

22. Μητροπολίτου Ἀθηναγόρα, «Περιγραφικός κατάλογος τῶν Χειρογράφων τῆς ἐν τῇ νήσῳ Χάλκῃ Ἱερᾶς Μονῆς τῆς Παναγίας», *Ἐπετηρίς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, vol. X (1933), p. 252.

23. S. Der Nersessian, op. cit., pl. IV, Chr. Walter, The London September Metaphrast additional 11870, «Ζογραφ», vol. IB' (1981), pp. 17-18, fig. 13.

24. S. Der Nersessian, op. cit., p. 392.

25. Κ. Δυοβουνιώτου, «Κατάλογος τῶν Κωδίκων τῆς Βιβλιοθήκης τῆς Ζαγορᾶς», *Νέος Ἑλληνομνήμων*, vol. XIII (1916), p. 109: «Βίος καί Πολιτεία καί Μαρτύριον τοῦ Ἁγίου Ἱερομάρτυρος Γρηγορίου τῆς Μεγάλης Ἀρμενίας».

le XVe siècle a écrit un épigramme dédié au supplice de Saint-Grégoire l'Illuminateur dans la fosse des serpents[26].

En Grèce, existent quelques reliquaires d'argent, de bronze argenté ou du bois, contenant des reliques de Saint-Grégoire l'Illuminateur, mais tous sont encore inédits. Les reliquaires que nous connaissons se trouvent: 1) Au Trésor du Palais Episcopal de la Métropole de l'île de Mytilène (fig. 11)[27], 2) Au monastère de Saint-Jean-Baptiste de Serrès en Macédoine; le reliquaire porte la date 1845[28] (fig. 12 - 15), 3) A la chapelle de Saint Nicolas du Monastère des Ibérôn, c'est-à-dire le couvent fondé par des Géorgiens vers la fin du Xe siècle. Selon la tradition les reliques sont un cadeau des Empereurs Byzantins[29] (fig. 16), 4) Au monastère de Xéropotamou du Mont Athos. Le reliquaire, d'argent et d'époque post-byzantine, contient un petit morceau de la jambe du saint et porte deux inscriptions grecques, une inscription arménienne et la figure de Saint-Grégoire l'Illuminateur en face et en mi-corps, tenant le livre des évangiles et bénissant. La première inscription grecque, audessus de la figure, écrit "Pour le salut de l'âme de l'Abbé Grégoire du Monastère de Xéropotamou". La seconde inscription grecque, écrit "Saint-Grégoire de Grande Arménie", et l'inscription arménienne, à droite de la tête du saint, écrit: "C'est la figure de Saint Grégoire l'Illuminateur". Selon la tradition la relique est un cadeau des Empereurs de Constantinople[30], 5) Au monastère de Grégoire au Mont Athos on existe un reliquaire, en forme de tête qui contient un petit morceau de la Sainte Tête de Saint-Grégoire l'Illuminateur; le reliquaire porte la date 1845[31], 6) Au monastère de Grande Lavra du Mont Athos se trouvent deux reliquaires d'argent. Le premier reliquaire, transporté de Moldavie en 1848 (ou 1856) par l'archimandrite Benjamin, contient la Sainte Tête de Saint-Grégoire et porte la date 1702. Le second reliquaire contient la main du Saint et porte l'inscription grecque: "Du Saint-Grégoire de Grande Armenie, 1780"[32] (fig. 17). La Sainte Tête de Saint Grégoire d'après la tradition monacal est transportée de Moldavie où l'hiéromoine athonite et archi-

26. Β. Λαούρδα, «Μιχαήλ 'Αποστόλη 'Ανέκδοτα 'Επιγράμματα», *'Επετηρίς 'Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, vol. XX (1950), p. 175-176 (Cod. Parisinus Graecus 1744).

27. 'Ι.Γ. Κλεομβρότου, *Mytilena Sacra*, vol. III, Θεσσαλονίκη 1976, p. 64.

28. Εὐαγγ. Στρατῆ, «'Η 'Ιερά Μονή τοῦ Τιμίου Προδρόμου παρά τάς Σέρρας», *Δελτίον Χριστιανικῆς 'Αρχαιολογικῆς 'Εταιρείας*, vol. III (1926), p. 8.

29. Inédit.

30. Andrew Simonopetritis (Haralampos Theophilopoulos), *Holy Mountain. Bulwark of Orthodoxy and of the Greek Nation*, Thessaloniki s.a., p. 76.

31. Les inscriptions grecques: «† Ο ΑΓΙΟC ΓΡΙΓΟΡΙΟC Ο ΤΗC ΑΡΜΕΝΗΑC», et «† Ε-ΚΟCΜΗΘΙ ΠΑΡΑ ΓΕΡΜΑΝΟΥ ΚΕ ΒΕΝΕΔΙΚΤΟΥ ΤΟΝ ΜΕΠΕΧΟΝ ΔΙΑ ΧΙΡΟC ΙΩΑΝΟΥ 1845 ΚΙΜΗCΧΑΝΑ».

32. Καλλιστράτου Λαυριώτου, *'Ιστορικόν Προσκυνητάριον 'Ιερᾶς Μονῆς Μεγίστης Λαύρας*, 'Αθήνα 1972, p. 23-24.

mandrite Benjamin, qui'il était hegouméne au dependant lavriote, achete d'un pacha turc[33]. Peut-être le réliquaire argenté avec la Sainte Tête qui porte l'inscription avec la date 1702, provienne d'une des églises de Constantinople.

Toutes cettes reliques semble être provenantes de Constantinople. Comme a écrit Sirarpie Der Nersessian, il existait peut-être à Constantinople, vers la fin du Ve siècle ou le début du VIe, une église où la colonie arménienne vénérait le tombeau de son apôtre national, dont les reliques aurait été transportées dans la capitale de l'empire par l'empereur Zénon[34]. La même auteur ajoute une légende, connue uniquement par des sources arméniennes, concernant l'invention des reliques de Saint Grégoire, des Saintes Hripsimé et Gayané, à l'église de la Sainte-Trinité au Palais de Daphné. C'est en présence de Michel III, de l'Impératrice Théodora et du Patriarche Photius que ces reliques auraient été découvertes et cette nouvelle aurait été communiquée plus tard au roi Asot par Basile Ier[35]. En fin nous référons que selon Antoine, évêque de Novgorod, qui a visité Constantinople à 1200, dans le diaconicon de Sainte-Sophie y était le tombeau de Saint Grégoire l'Illuminateur, mais le savant grec Eugène Antoniadès a l'opinion que la phrase relative à la description d'Antoine signifie siplement que là y existait la relique du saint[36]. En ce qui concerne la fondation des églises ou des chapelles dediées au Saint Grégoire l'Illuminateur, une des plus anciennes, d'après notre connaissance, se trouve au donjon fondé, d'après la tradition, par Jean Tzimiskès à l'Arsenal du Monastère de la Grande Lavra qui se trouve au petit port "Mandraki", au Mont Athos[37].

C'est tout que, à l'heure actuelle, nous pouvons dire pour le culte de l'apôtre de l'Arménie en Grèce. Mais la recherche continuera.

Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

33. Καλλιστράτου Λαυριώτου, op. cit., p. 19.

34. S. Der Nersessian, op. cit., p. 387.

35. S. Der Nersessian, op. cit., p. 389.

36. Εὐγ. Ἀντωνιάδου, *Ἔκφρασις τῆς Ἁγίας Σοφίας*, t. II, Ἀθῆναι 1908, p. 220. « *Ἐν τῷ διακονικῷ προσεκυνήσαμεν τό ἐκ τῆς εἰκόνος ἐκβλύσαν τοῦτο τοῦ Κυρίου ἡμῶν αἷμα. Ἐπέκεινα δέ εἶναι τεθαμμένοι ὁ Ἅγιος Ἀβέρκιος, Γρηγόριος ὁ Μέγας Ἀρμενίας...* » cfr. t. III, Ἀθῆναι 1909, pp. 146-147, où l'auteur mentione que le rélique a été pillé pendant la chute de la ville par les Croisés en 1204.

37. Γ. Σμυρνάκη, *Τό Ἅγιον Ὄρος*, Καρυὲς Ἁγίου Ὄρους 1988, p. 383.



Fig. 1. Église Notre Dame Chalkéôn (des Chaudronniers) à Thessalonique. Fresque de Saint-Grégoire de la Grande Armenie (1028).

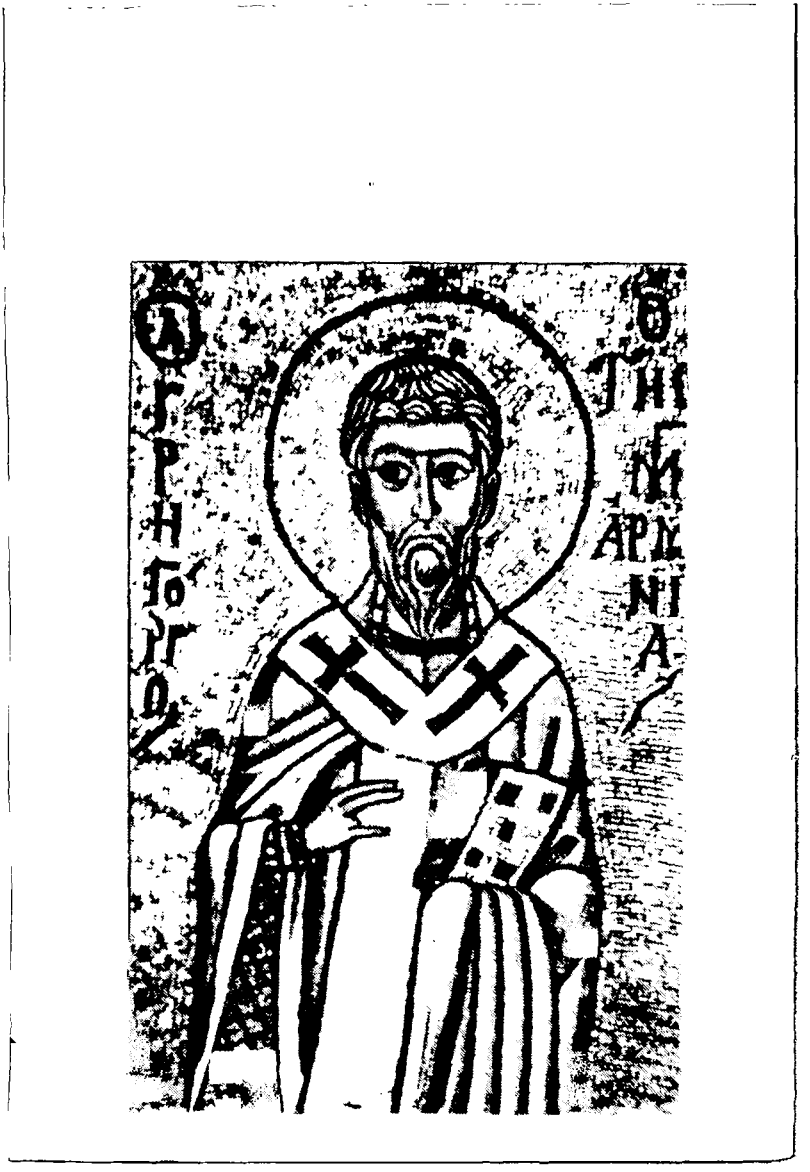


Fig. 2. Église du Monastère de Saint-Luc à Phocis. Mosaïque de Saint Grégoire de la Grande Armenie. Εὐστ. Στίκας, Τό Οἰκοδομικόν Χρονικόν τῆς Μονῆς Ὁσίου Λουκᾶ Φωκίδος, Athènes 1970, pl. 60β.

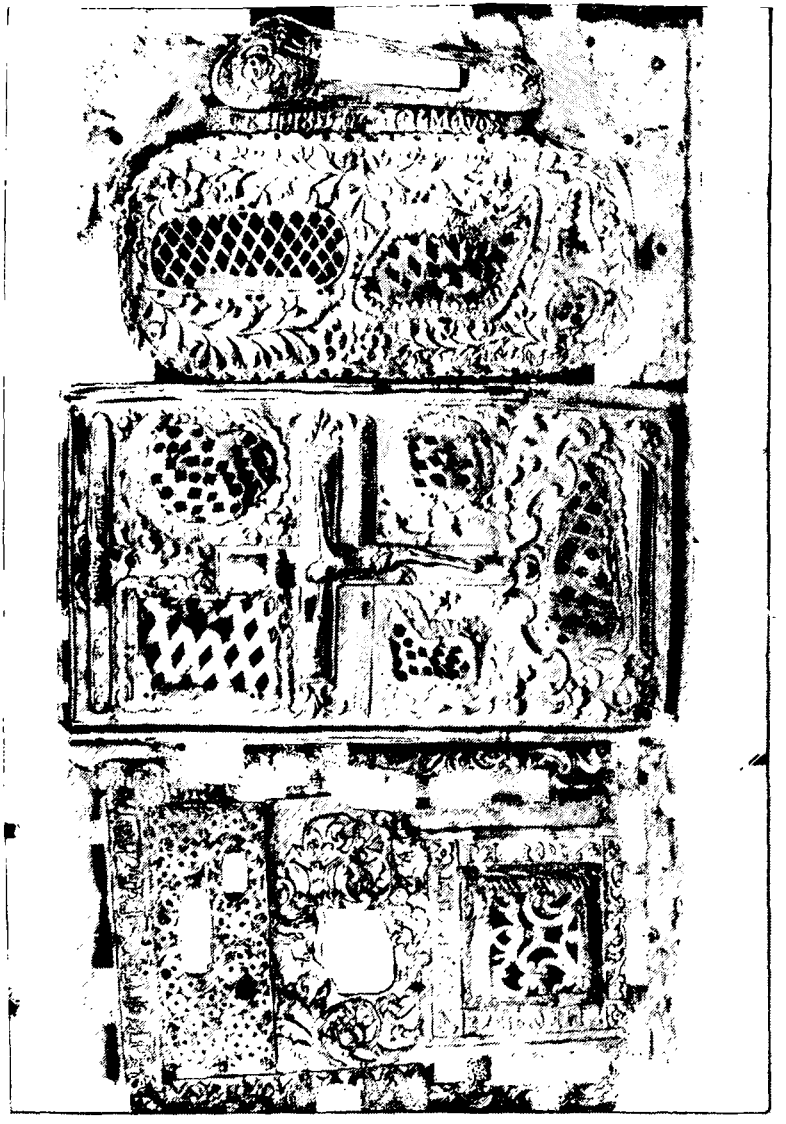
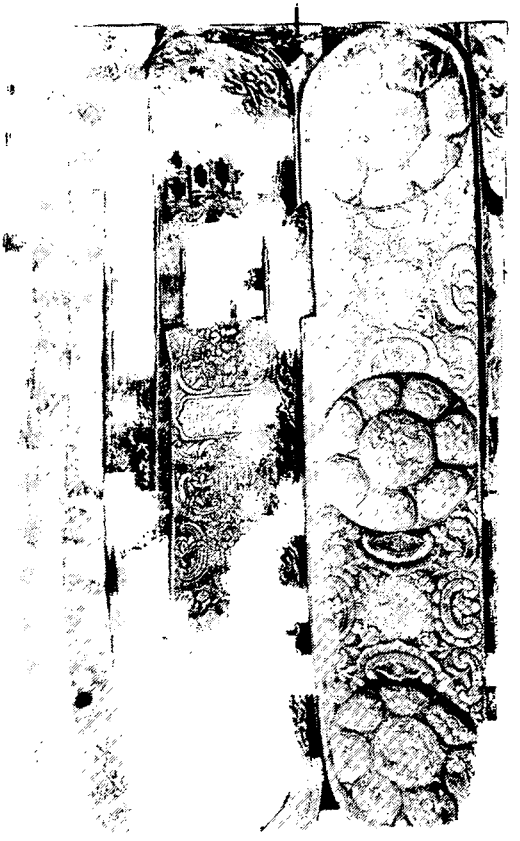




Fig. 12. Monastère de Saint Jean le Procurseur au Mont Menicée (près de Serrès, Macédoine). La couverture argentée du reliquaire.



Εὐδόξου Θ. Τσολάκη

ΑΠΟ ΔΕΚΑ ΚΑΙ ΟΚΤΩ ΜΟΔΙΩΝ ΕΙΣ ΕΝΑ ΜΟΔΙΟΝ
(Μιχαὴλ Ἀτταλειάτης, Ἱστορία, σ. 203,6 Bonn)

Σύμφωνα μὲ τὴ διήγηση τοῦ Μιχαὴλ Ἀτταλειάτη, ἀποτέλεσμα τῆς ἐπιβολῆς ἀπὸ τὸν Μιχαὴλ Ζ' μονοπωλίου γιὰ τὴ διάθεση τοῦ σιταριοῦ (1073/74) ἦταν νὰ αὐξηθεῖ ὑπερβολικὰ ἡ τιμὴ ἀγορᾶς τοῦ *ἀναγκαιοτάτου* τούτου *χρήματος*. Ἀπὸ δεκαοκτὼ μοδίους σιταριοῦ ποὺ μποροῦσε κάποιος νὰ ἀγοράσει μὲ ἕνα *νόμισμα*, ἔφτασε —ὕστερα ἀπὸ τὴν ἐπιβολὴ τοῦ *φούνδακος*— νὰ πουλιέται τὸ σιτάρι δεκαοκτὼ φορὲς ἀκριβότερα, ἀφοῦ τώρα ἀγόραζες μόνο ἕναν μόδιο στὸ νόμισμα. Εἴχαμε δηλαδὴ μιὰ αὔξηση τῆς τιμῆς κατὰ 1.800%[1]. Ὁ Ἰωάννης Σκυλίτσης, κάνοντας λόγο στὴ *Συνέχειά* του γιὰ τὰ ἴδια γεγονότα, δὲν μᾶς πληροφορεῖ γιὰ τὴ διαφορὰ τῆς τιμῆς ἀγορᾶς τοῦ σιταριοῦ πρὶν καὶ ὕστερα ἀπὸ τὴν ἐπιβολὴ τοῦ μονοπωλίου. Θὰ σημειώσει μόνο ὅτι ἀποτέλεσμα τοῦ μονοπωλίου (τοῦ *φούνδακος*) ἦταν νὰ ἐπικρατήσει ἕνας λιμὸς *μέγιστος καὶ τῶν πώποτε μνημονευομένων ἀπανθρωπότατος*. Τὸ γεγονὸς μάλιστα, συνεχίζει, ὅτι κάθε μόδιος σιταριοῦ πουλιόταν στὸ νόμισμα λειψὸς *παρὰ πινάκιον*[2] ἔδωσε τὴν ἀφορμὴ νὰ βαφτίσουν οἱ Βυζαντινοὶ τὸν αὐτοκράτορά τους, δηλαδὴ τὸν Μιχαὴλ Ζ', *Παραπινάκιον*[3]. Μὲ παρόμοιο τρόπο, χωρὶς ὅμως νὰ κάνει λόγο γιὰ τὴν ἐπιβολὴ τοῦ μονοπωλίου, ἐξιστορεῖ τὰ γεγονότα καὶ ὁ Ἰωάννης Ζωναρᾶς, ὁ

1. Μιχαὴλ Ἀτταλειάτης, Ἱστορία, σ. 203, 4-7: *Καὶ οὕτως τρεφομένου τοῦ φούνδακος εἰς ἀδικίαν ἀπαραμύθητον ἐξέπιπτε τὰ τῆς προτέρας εὐθηνίας τῇ πολιτείᾳ, καὶ περιέστη ἀπὸ δέκα καὶ ὀκτὼ μοδίων εἰς ἕνα μόδιον τοῦ νομίσματος ἡ τοῦ σίτου πρᾶσις.*

2. Τὸ *πινάκιον* εἶναι ὑποδιαίρεση τοῦ *μοδίου*. Κάθε *μόδιος* εἶχε τέσσερα *πινάκια*. Βλ. E. Schilbach, Byzantinische Metrologie (Handbuch der Altertumswissenschaft, 12. Abt., 4. T.) München 1970, σ. 102.

3. Ἡ Συνέχεια τῆς Χρονογραφίας τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτση (Ioannes Skylitzes continuatus), ἔκδ. Εὐδ. Θ. Τσολάκη, Θεσσαλονίκη (ΙΜΧΑ, 105) 1968, σ. 162, 7-17: *Ποριμώτατος δὲ ὢν εἰς κακίαν... φούνδακα ἐν τῇ Ῥαιδεστῷ καὶ μονοπώλιον συνεστήσατο* (δηλ. ὁ Μιχαὴλ Ζ')... *εἰ μὴ προσθείη καὶ τὸν Παραπινάκιον, οὐκ ἂν θεῖτο συντόμως γνώριμον τὸν δηλούμενον, διὰ τὸ τηνικαῦτα τὸν μόδιον παρὰ πινάκιον πιπράσκεσθαι τοῦ νομίσματος.*

ὁποῖος πάντως ἔχει ὡς πηγή του στὸ σημεῖο αὐτὸ τὴ *Συνέχεια* τοῦ Ἰωάννου Σκυλίτση[4].

Σύμφωνα μὲ τὰ προηγούμενα, ἡ αὔξηση τῆς τιμῆς τοῦ σιταριοῦ ξεπέρασε καὶ τὸ 1.800% ἐπειδή, ὅπως ἐξιστοροῦν οἱ Ἰωάννης Σκυλίτσης καὶ Ἰωάννης Ζωναρᾶς, δὲν ἀγόραζες μὲ ἕνα νόμισμα ἕναν μόδιο (Μιχαὴλ Ἀτταλειάτης) ἀλλὰ μόνο τὰ 3/4 τοῦ μοδίου.

Ὁ E. Schilbach συνδυάζοντας τὶς δύο αὐτὲς πληροφορίες (Μιχαὴλ Ἀτταλειάτης: 1 νόμισμα = 1 μόδιος ~ Ἰωάννης Σκυλίτσης καὶ Ἰωάννης Ζωναρᾶς: 1 νόμισμα = 3/4 τοῦ μοδίου / μεδίμνου) καὶ θεωρώντας παράλογη (völlig absurd) τὴν αὔξηση τῆς τιμῆς τοῦ σιταριοῦ κατὰ 1.800%[5] ὑπέθεσε ὅτι ὁ Μιχαὴλ Ἀτταλειάτης, στὸ χωρίο ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ, χρησιμοποίησε δύο φορὲς τὴ λ. *μόδιος* μὲ διαφορετικὴ κάθε φορὰ σημασία. Τὴν πρώτη φορὰ ὁ Βυζαντινὸς ἱστορικὸς ὑπονοεῖ, κατὰ τὸν E. Schilbach, τὸν *θαλάσσιο μόδιο*[6] καὶ τὴ δεύτερη τὸν *τριπινακίωνα μόδιο*[7].

Ὁ Ἰω. Καραγιαννόπουλος δὲν ἀποδέχθηκε, ὀρθὰ νομίζουμε, τὴν ὑπόθεση τοῦ E. Schilbach ἐπειδή, ὅπως παρατηρεῖ: «Ἡ χρησιμοποίησις ὅμως τοῦ αὐτοῦ ὅρου, ὑπὸ τοῦ ἰδίου συγγραφέως, εἰς τὸ αὐτὸ χωρίον, εἰς δύο διαφορετικὰς σημασίας, ἄνευ οὐδεμιᾶς προειδοποιήσεως ἢ ἐξηγήσεως, εἶναι κάτι τὸ τελείως ἀπίθανον»[8]. Καὶ γιὰ κάποιους ἄλλους λόγους, θὰ προσθέταμε. Ἂν ἡ αὔξηση τῆς τιμῆς ἦταν μόνο 25% (*τριπινακίων μόδιος*), τότε πῶς θὰ ἑρμηνεύαμε ὅσα σημειώνει ἀκόμη ὁ Μιχαὴλ Ἀτταλειάτης: *ἀλλ' εἰσερχόμενα τὰ γεώργια ἐν τῇ τοῦ φούνδακος εἱρκτῇ σιτώνας εἶχον ἐνοίκους τοῦ φούνδακος καὶ σιτοκαπήλους πολλούς, καὶ οὗτοι προαρπάζοντες τὸν σῖτον ἐξωνοῦντο καὶ ἀπετίθουν, καὶ διηγωνίζοντο κερδαίνειν ἐπὶ τῷ νομίσματι νομίσματα τρία*[9];

4. *Σίτου δὲ γενομένης ἐνδείας ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ βασιλέως τούτου* (δηλ. τοῦ Μιχαὴλ Ζ'), *ὥστε μὴ ὅλον μέδιμνον εἰς νόμισμα ἀποδίδοσθαι, ἀλλὰ παρὰ πινάκιον, εἰς ἐπώνυμον τῷ βασιλεῖ τὸ κοινὸν δυστύχημα ἐχρημάτισεν, ὡς καὶ μέχρι τοῦδε οὕτω καλεῖσθαι τοῦτον τὸν ἄνακτα· οὐ γάρ τις ἄλλως γνωριεῖ τοῦτον εἰ μὴ τὸν Παραπινάκιον εἴποι* (Ἰωάννης Ζωναρᾶς, τ. III, σ. 712, 13-17 Bonn).

5. E. Schilbach, ὅ.π., σ. 97.

6. 18 *θαλάσσιοι μόδιοι* = 1 *ἐμπορικὸς μόδιος* (Handels - μόδιος)· βλ. E. Schilbach, ὅ.π.

7. Ὁ *τριπινακίων μόδιος* ἦταν τὰ 3/4 τοῦ *θαλασσίου μοδίου*· ὁ E. Schilbach δέχεται ὅτι ὑπῆρξε καὶ *τριπινακίων μόδιος* προκειμένου γιὰ τὸν ἐμπορικὸ μόδιο. Βλ. E. Schilbach, ὅ.π., σ. 97-98.

8. Ἰω. Καραγιαννοπούλου, Βυζαντινὰ σύμμεικτα I, 4: Ἡ ὕψωσις τῆς τιμῆς τοῦ σίτου ἐπὶ Παραπινάκη, *Βυζαντινά* 5, 1973 (106-109), 108. Ἂς προσθέσω ὅτι τὸ «ἀπίθανον» καὶ ἡ σύγχυση ἐπιτείνονται, ἐπειδὴ ὁ Μιχαὴλ Ἀτταλειάτης συνεχίζει γιὰ τὰ ἀγορανομικὰ μέτρα τοῦ Μιχαὴλ Ζ': *Ἀπείργοντο δὲ καὶ οἱ τῆς περιχώρου ἐκείνης καὶ οἱ τῆς Ῥαιδεστοῦ ἔποικοι πωλεῖν τὰ ἴδια γεώργια ἐν ταῖς ἑστίαις αὐτῶν. Ἀφῃροῦντο δὲ καὶ οἱ μέδιμνοι καὶ μόνος ὁ φοῦνδαξ τῶν μεδίμνων ὑπῆρχε κύριος* (σ. 203, 10-13). Ποιοὺς *μοδίους/μεδίμνους* ὑπονοεῖ ἐδῶ ὁ Βυζαντινός ἱστορικός, ὁ ὁποῖος, ἂς τὸ σημειώσουμε, εἶχε, ὅπως εἶναι γνωστό, κτήματα στὴ Ραιδεστό —τὸν ἔπληττταν ἄμεσα τὰ μέτρα τοῦ Μιχαὴλ Ζ'— καί, κατὰ συνέπεια, ἦταν σὲ θέση νὰ ξέρει πολὺ καλὰ τὰ πράγματα;

9. Ὅ.π., σ. 202, 14-18.

Ἡ ἄλλη ἑρμηνεία ποὺ πρέπει, σύμφωνα μέ τήν ἄποψη τοῦ Ἰω. Καραγιαννοπούλου, νὰ ἀναζητήσουμε,[10] εἶναι νά δεχθοῦμε, «ἐπειδή ἡ συνήθης ἐκφορά τοῦ ἀριθμοῦ 18, διά τοῦ ὁποίου ἀποδίδουν τό (ἀπό) δέκα καί ὀκτὼ τοῦ Ἀτταλειάτη, εἶναι ὀκτὼ καὶ δέκα» ὅτι ὁ Μιχαήλ Ἀτταλειάτης στὸ χωρίο ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ δὲν ἀναφέρει τόν ἀριθμό 18 ἀλλά βραχυλογώντας «χρησιμοποιεῖ τό σχῆμα *ἀπὸ δέκα καί* (ἀπὸ) *ὀκτώ μοδίων εἰς ἕνα μόδιον* ἤ χρησιμοποιεῖ τὸ *καὶ* εἰς τὴν σημασίαν τοῦ *ἤ*, ὡς ἀκολούθως, *ἀπὸ δέκα καὶ* (= *ἤ*) *ὀκτώ μοδίων εἰς ἕνα μόδιον*».[11]

Πρέπει ὅμως νὰ παρατηρήσουμε ὅτι τὸ *δέκα καὶ ὀκτώ* ἀντὶ τοῦ *ὀκτὼ καὶ δέκα* γιά νά δηλωθεῖ ὁ ἀριθμός 18, χρησιμοποιεῖται ἀπό τόν Μιχαὴλ Ἀτταλειάτη καὶ στὴν *Διάταξίν* του, ὅπου διαβάζουμε: *δέκα γὰρ καὶ ὀκτὼ συναριθμοῦνται οἱ τόν τοιοῦτον σῖτον λαμβάνειν ὀφείλοντες*.[12] Ἡ χρήση ἄλλωστε τοῦ *δέκα καὶ ὀκτὼ* (= 18) ἀντὶ τοῦ *ὀκτὼ καὶ δέκα* δὲν εἶναι σπάνια καὶ σὲ ἄλλα μεταγενέστερα κείμενα. Ἔτσι ἔχουμε π.χ.: *καί ἰδοὺ γυνὴ ἦν πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δέκα καὶ ὀκτώ*'[13] *οὕπω τυγχάνεις ἐνιαυτῶν δέκα καὶ ὀκτὼ καὶ ποίας ἁμαρτίας ἔχεις*[14]' *ὡς δὲ περίπου μηνῶν δέκα καὶ ὀκτὼ ὑπέρθεσις ἐν τῷ πράγματι γέγονε*[15]' *δέκα γὰρ καὶ ὀκτὼ ἐτῶν γενόμενος*[16]' *προσέμεινε τῇ ἐκκλησίᾳ ἔτη δέκα καὶ ὀκτώ*.[17]

Ἡ ἄποψη ἀκόμη τοῦ Ἰω. Καραγιαννοπούλου ὅτι στὸ χωρίο τοῦ Μιχαὴλ Ἀτταλειάτη ποὺ μᾶς ἀπασχολεῖ τὸ *καὶ* ἔχει διαζευκτική σημασία (= ἤ) δὲ μᾶς βρίσκει σύμφωνους καὶ τοῦτο, ἐπειδὴ κάθε φορὰ ποὺ τὸ *καὶ* βρίσκεται ὡς «διαζευκτικό» ἀνάμεσα σὲ δύο ἀπόλυτα ἀριθμητικά, προηγεῖται πάντοτε ὁ μικρότερος ἀριθμὸς γιὰ τὸ λόγο ὅτι στὶς περιπτώσεις αὐτὲς

10. Ἡ ἑρμηνεία τοῦ χωρίου ποὺ προτείνει ὁ Ἰω. Καραγιαννόπουλος, στηρίζεται στὴν ἄποψή του ὅτι «οἱ ταμιευτικὲς ἐνέργειες τῆς κυβερνήσεως» προκάλεσαν μία «σοβαρὴ αὔξηση» τῆς τιμῆς τοῦ σιταριοῦ ἡ ὁποία ὅμως «οὐδεμίαν δύναται νὰ ἔχῃ σχέσιν πρὸς τὴν τερατώδη αὔξησιν τοῦ 1.800%» (ὅ.π., σ. 109). Πρέπει νὰ προσθέσουμε ὅτι τὸν Ἰω. Καραγιαννόπουλο δὲν τὸν ἀπασχολεῖ τὸ πρόβλημα τῆς διαφορᾶς στὴν τιμὴ ἀγορᾶς τοῦ σιταριοῦ ποὺ προκύπτει ἀπὸ τὶς πληροφορίες τῶν Μιχαὴλ Ἀτταλειάτη καὶ Ἰωάννου Σκυλίτση (Ἰωάννου Ζωναρᾶ).

11. Ἰω. Καραγιαννοπούλου, ὅ.π., σ. 109.

12. στ. 504-505. Ἔκδ. P. Gautier, La Diataxis de Michel Attaliate, *REB* 39, 1981, 5-143.

13. Λουκ. ιγ' 10-11. Βλ. ἀκόμη καὶ ιγ' 4: *ἣ ἐκεῖνοι οἱ δέκα καὶ ὀκτώ, ἐφ' οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωάμ'* ιγ' 16: *ταύτην δέ, θυγατέρα Ἀβραάμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη.*

14. Βίος Συμεὼν στυλίτου τοῦ πρεσβυτέρου σ. 8. Βλ. A. Delehaye, Les Saints Stylites, Subs. Hagiogr. 14, Bruxelles 1933, ο. XVII, ὑποσ. 1.

15. P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius (Le monde byzantin)*, τ. A', Paris 1979, σ. 94, 17.

16. PG 117, 77[B].

17. Ὅ.π., 356[D]· πρβλ. καί 437[D]: *ἀπεκλείσθη... μετὰ δουλίδων δέκα καὶ τριῶν.*

ὁ σύνδ. *καὶ* ἔχει καὶ ἐπιτατική σημασία.[18] Παρόμοια χρήση τοῦ *καὶ* ἀπαντᾶ ἤδη, ἃς τὸ σημειώσουμε, στὴν ἀρχαιότητα. Διαβάζουμε π.χ. στὸν Θουκυδίδη: *ἦν δὲ μή, διελθόντων ἐτῶν δύο καί τριῶν ἄμεινον ἤδη, ἢν δοκῇ, πεφραγμένοι ἴμεν ἐπ' αὐτούς*[19], καὶ στὸν Ξενοφώντα: *προύτρεχε... δύο καὶ τρία βήματα*[20]· *ὅσων μναιῶν ἁμάξας τέτταρας καὶ πέντε χύδην καταβάλοι.*[21] Ἀπαντᾶ καὶ σὲ κείμενα μεταγενέστερα, π.χ. *ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα*[22], ὅπως ἀπαντᾶ καὶ σὲ ἄλλο σημεῖο τοῦ ἱστορικοῦ ἔργου τοῦ Μιχαήλ Ἀτταλειάτη: *εἶτα τῆς νυκτός ἐκείνης ἄχρι τῶν δέκα καί δώδεκα τρόμοι τῆς γῆς ἠκολούθησαν.*[23]

Δέν μποροῦμε ἀκόμη νὰ δεχθοῦμε καὶ τὴν ἄποψη ὅτι στὸ χωρίο τοῦ Μιχαὴλ Ἀτταλειάτη ποὺ συζητοῦμε, ὑπονοεῖται πιθανὸν κατά βραχυλογία: «ἀπὸ δέκα καὶ (ἀπὸ) ὀκτὼ μοδίων».[24] Καί στὴν περίπτωση αὐτὴ ἔπρεπε νά προηγεῖται ὁ μικρότερος ἀριθμός, ὅπως ἄλλωστε συμβαίνει καὶ στὰ ἀκόλουθα δύο παραδείγματα: *ἔστι δὲ ἄλλα μοναστήρια ἀπὸ διακοσίων καὶ τριακοσίων ψυχῶν* καὶ *δανείζει ἀπὸ νομισμάτων διακοσίων καὶ τριακοσίων.*[25]

Τέλος, δὲν νομίζουμε ὅτι προκύπτει κάποιο πρόβλημα ἀπὸ τὶς πληροφορίες ποὺ ἔχουμε ἀπὸ τὸν Μιχαὴλ Ἀτταλειάτη καὶ Ἰωάννη Σκυλίτση (Ἰωάννη Ζωναρᾶ) γιὰ τὴν τιμὴ ἀγορᾶς τοῦ σιταριοῦ. Ὁ πρῶτος τονίζει τὴν τεράστια αὔξηση τῆς τιμῆς τοῦ σιταριοῦ πού, κατὰ τὴν ἄποψή του, τὴν προκάλεσε μόνον ἡ ἐπιβολὴ τοῦ μονοπωλίου[26] καὶ ἦταν τῆς τάξεως τοῦ

18. Βλ. Ρ. Κυννέρου, Μεγάλη Γραμματικὴ τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης, 2α ἔκδ.... μεταγλωττισθεῖσα ὑπὸ Εὐστ. Σταθάκη. Μέρος δεύτερον, Ἀθῆναι 1879 (ἀναστ. ἀνατύπ., Ἀθήνα ἄ. ἔ.), σ. 959: «πολλάκις προσέτι ὁ *καὶ* καὶ μετ' *ἀριθμητικῶν* ἐκφράζει *ἐπίτασιν* = μέχρι καί, ἕως, καὶ μάλιστα, ὁ λατ. atque». Ἂς προσθέσουμε ὅτι τὸν ἴδιο τρόπο ἐκφορᾶς (μικρότερος ~ μεγαλύτερος ἀριθμός) ἔχουμε καὶ στὶς περιπτώσεις ἐκεῖνες κατὰ τὶς ὁποῖες παρεμβάλλεται ἀνάμεσα στοὺς δύο ἀριθμούς τὸ διαζευκτικὸ *ἤ* ἀντὶ τοῦ *καί*· π.χ. *ὡς δὲ ἔπεσον αὐτῶν δύο ἢ τρεῖς οἱ πρῶτοι* (Ξενοφ. Ἑλλ. 3, 5, 20)· *πρὸ γὰρ ὀκτὼ ἢ δέκα ἡμερῶν τοῦ βραχῆναι ἡμῖν τὰς βαρβαρικὰς ἐκείνας νιφάδας* (P. Lemerle, ὅ.π., τ. Α', σ. 146, 12-13), ὅπως καὶ στὶς περιπτώσεις ἀκόμη κατὰ τὶς ὁποῖες δὲν παρεμβάλλεται μεταξὺ τῶν ἀριθμῶν κανένας σύνδεσμος· π.χ.: *πενῆντα ἑξῆντα ναι χρονῶν καὶ λέγει κ' ἐναι τριάντα* (Ἐμμανουὴλ Γεωργηλᾶ, Τὸ Θανατικὸν τῆς Ρόδου, στ. 425· ἔκδ. E. Legrand, BGV, τ. Α', Paris 1880).

19. I, 82.

20. Κύρου Ἀνάβασις 4, 7, 10.

21. Περὶ ἱππικῆς 4, 4.

22. Κορινθ. Β' ιγ' 1. Ἂς τὸ σημειώσουμε ἐδῶ ὅτι καὶ στὸ παράδειγμα ποὺ παραθέτει ὁ Ἰω. Καραγιαννόπουλος (ὅ.π., σ. 109, ὑποσ. 10) ἔχουμε τὸν ἴδιο τρόπο ἐκφορᾶς: *Στῆς Βουργαριᾶς τὸν κάμπο πέντε καὶ δέκα δὲν περνοῦν.*

23. Ὅ.π., σ. 88, 15-17.

24. Ἰω. Καραγιαννοπούλου, ὅ.π., σ. 109.

25. Βλ. στὸ Λεξικὸ τοῦ E.A. Sophocles, λ. *ἀπό* 8.

26. *Ἐξ οὗ γὰρ ἐκεῖνος* (δηλ. *ὁ φοῦνδας*) *ἐπάγη, ἡ εὐθηνία τῶν πόλεων ᾠχετο, καὶ ἡ τοῦ θείου ὀργὴ τὰ ὑπὸ Ῥωμαίους μειζόνως κατέλαβεν* (ὅ.π., σ. 202, 8-10).

1.800%.[27] Ἡ ἐπιπλέον αὔξηση κατὰ 25%, ὅπως μᾶς πληροφορεῖ ὁ δεύτερος, ἦταν γιὰ τὸν Μιχαὴλ Ἀτταλειάτη προφανῶς μηδαμινή, σὲ σύγκριση μὲ τὸ 1.800%, γιὰ νὰ τὴν ἀναφέρει ἰδιαίτερα. Ὁ Ἰωάννης Σκυλίτσης μὲ τὴν πληροφορία ποὺ μᾶς δίνει — ἀποφεύγει νὰ ἀναφερθεῖ στὴ διαφορά τῆς τιμῆς πρὶν καὶ ὕστερα ἀπὸ τὴν ἐπιβολὴ τοῦ μονοπωλίου — ὑπηρετεῖ μία ἀπὸ τὶς ἰδιαιτερότητες τῆς Χρονογραφίας· τὴν ἀνεκδοτολογία.

Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

27. Μὲ τὴν προϋπόθεση βέβαια ὅτι δὲν ἔχουμε ἐδῶ —πράγμα ἀπίθανο— κάποιο ἀντιγραφικὸ σφάλμα στὴ χειρόγραφη παράδοση τοῦ κειμένου. Πάντως καὶ τὰ δύο χφφ (C καὶ E) ποὺ μᾶς παραδίδουν τὸ κείμενο τοῦ ἱστορικοῦ ἔργου τοῦ Μιχαήλ Ἀτταλειάτη, συμφωνοῦν ἀπόλυτα στὸ σημεῖο αὐτό.

Γεωργίου Π. Νάκου

Η ΛΕΙΤΟΥΡΓΙΚΗ ΔΙΑΤΗΡΗΣΗ ΤΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ ΣΤΗ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑ, ΔΙΑΜΟΡΦΩΤΙΚΟ ΣΤΟΙΧΕΙΟ ΤΩΝ ΕΥΡΩΠΑΪΚΩΝ ΔΙΚΑΙΩΝ

1. Η θεματική που προεκτέθηκε με ουσιαστικά γενικότερο περιεχόμενο είναι ενδεχόμενο να δημιουργήσει προβληματική σχετικά με την ειδικότερη ανάλυση στην οποία στοχεύει η όλη προσπάθεια της εμφανίσεως της αναπτύξεως αυτής.

Για το λόγο αυτό εξειδικεύεται προεισαγωγικά ότι στο περιεχόμενο της θεματικής αυτής εντάσσονται τα ουσιαστικότερα και βασικότερα δικαιικά στοιχεία, τα οποία πιστεύεται ότι προσδίδουν επαρκή τεκμηρίωση στις δύο μερικότερες ενότητες της θεματικής μας, που αναφέρονται: αφενός στα στοιχεία που συνθέτουν την κατά το δυνατό ολοκληρωμένη μορφή της λειτουργικής διατηρήσεως του Βυζαντινού Δικαίου στη Μακεδονία (διαμέσου κυρίως των τελευταίων προ της οριστικής καταλύσεως της βυζαντινής αυτοκρατορίας νομοκανονικών συλλογών[1] και των λοιπών μεταβυζαντινών —συμπιληματικής διεργασίας— καταγραφών, που απέδιδαν στη βάση της καταγραφής τους βυζαντινά δικαιικά στοιχεία), και αφετέ-

1. Που ήταν το «*Σύνταγμα κατά στοιχείον*» του Ματθαίου Βλαστάρεως (έκδοση Γ.Α. Ράλλη - Μ. Ποτλή, *Σύνταγμα των θείων και ιερών κανόνων*... τ. 6, εν Αθήναις 1859· ανατ. Αθήνα 1966, σ. 1 κε.), που καταρτίστηκε στη Θεσσαλονίκη το 1335, και το «*Πρόχειρον νόμων ή Εξάβιβλος*» του Κωνσταντίνου Αρμενόπουλου (στη βελτιωμένη με βάση την τελευταία χρονολογικά έκδοση του G.E. Heimbach, *Manuale Legum sive Hexabiblos*, Lipzig 1851, Κ.Γ. Πιτσάκη, *Κωνσταντίνου Αρμενόπουλου, Πρόχειρον Νόμων ή Εξάβιβλος*, Αθήνα 1971), που συντάχτηκε κι αυτή στη Θεσσαλονίκη το 1345. Για τις νομοκανονικές αυτές συλλογές βλ. Γ.Π. Νάκου, Προβλήματα Βυζαντινού κληρονομικού Δικαίου επί Παλαιολόγων - Η λειτουργική ισχύς της Νεαράς 26 Ανδρονίκου Β' Παλαιολόγου, *ΕπΕπετΔ. Σ.Θ. (Αρμ.)*, τ. 8/1987 [1988], σ. 91 κε. (ανατ. σ. 19 κε.) = *ΚΒ' Δημήτρια - Επιστημονικό Συμπόσιο «Χριστιανική Θεσσαλονίκη - Παλαιολόγειος εποχή»*, Κέντρο Ιστορίας Δήμου Θεσσαλονίκης, αριθ. 3, Θεσσαλονίκη 1989, σ. 269 κε. (όπου και οι περαιτέρω παραπομπές της μελέτης αυτής)· επίσης στου ίδιου, Η προβληματική των ουσιαστικών ορίων λειτουργίας του Μεταβυζαντινού Ελληνικού Δικαίου, *Τιμητικός Τόμος «Αφιέρωμα εις τον Κωνσταντίνον Βαβούσκον»*, τ. Α', Θεσσαλονίκη 1989, σ. 273 κε.

ρου στα στοιχεία εκείνα —όσα μέχρι τώρα είναι γνωστά στην επιστήμη—, τα οποία δίνουν, με βασική επιχειρηματολογία, ένα ακριβές μέτρο θεμελιώσεως της συνδέσεως της συγκροτήσεως των διάφορων αυτών μορφών «εκφράσεως» της βυζαντινής δικαιικής παραδόσεως, με την περαιτέρω χρονική πορεία της όλης λειτουργικής διατηρήσεως του Βυζαντινού Δικαίου[2], η οποία, στα πλαίσια της διατηρήσεως αυτής, συντέλεσε στην «παροχή» της απαραίτητης γνωστικής ύλης σε πλέον της μιας ευρωπαϊκές δικαιοταξίες[3]. Πιο ειδικά, διαπιστώνεται από τη μελέτη των σχετικών πηγών ότι μπορεί να διατυπωθεί προεισαγωγικά η κεντρική θέση της αναπτύξεως αυτής, η οποία θεωρεί τη λειτουργική διατήρηση του Βυζαντινού Δικαίου στη Μακεδονία ως διαμορφωτικό στοιχείο ορισμένων από τα ευρωπαϊκά Δίκαια, στα πλαίσια της διακριβώσεως και ορθής τεκμηριώσεως του ιστορικού ρόλου της Μακεδονίας[4] στη διαμόρφωση του ευρωπαϊκού πολιτισμού.

2. Χρονικά η ανάπτυξη αυτή εκτείνεται στα εννοιολογικά όρια κυρίως της δ' περιόδου της ιστορικής εξελίξεως του Ελληνικού Δικαίου[5] (μετά δηλαδή το 1204 μέχρι το 1821), της χαρακτηριζόμενης ως περιόδου του Μεταβυζαντινού Δικαίου, άλλως Μεταβυζαντινού Ελληνικού Δικαίου[6], αλλά και της ε' περιόδου της ίδιας εξελικτικής πορείας (μετά δηλαδή το 1821 μέχρι σήμερα), της αναφερόμενης στο Νεοελληνικό Δίκαιο, εξαιτίας της διαμορφωτικής επιδράσεως στο τελευταίο αυτό Δίκαιο βασικών στοιχείων της βυζαντινής δικαιικής παραδόσεως[7] και της απώτερης νομικής βάσεως της όλης συνθέσεως της παραδόσεως αυτής.

2. Η εφαρμογή του οποίου ήταν συνεχής, αποδεικνυόμενη από τη λειτουργική «χρήση» των δικαιικών αυτών στοιχείων, για την οποία ενδεικτικά βλ. Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ὁ.π., σ. 273 κε., 266 κε.

3. Όπως αυτές στην περαιτέρω ανάπτυξη οριοθετούνται.

4. Στην οποία διατηρήθηκαν για πολλούς λόγους και αιτίες —ίσως και εξαιτίας της Θεσσαλονίκης, δεύτερης βασικής πόλεως της βυζαντινής αυτοκρατορίας, με εξαιρετική πνευματική ανάπτυξη, βλ. πρόχ. Σπ. Ν. Τρωιάνου, *Οι πηγές του Βυζαντινού Δικαίου*, Αθήνα - Κομοτηνή 1986, σ. 152 κε., 160 κε.—, όπως και στη συνέχεια της αναπτύξεως αυτής επισημαίνεται, σε κυρίαρχη θέση, ως βασικά στοιχεία υποδομής του περιλαμβανόμενου ιδιαίτερα στις πιο πάνω δύο νομοκανονικές συλλογές (βλ. πιο πάνω σημ. 1) Βυζαντινού Δικαίου, το οποίο έκτοτε συνέχιζε τη λειτουργία του, είτε βασιζόμενο στο αυτούσιο κείμενο των συλλογών αυτών, είτε στις μεταγενέστερες επεξεργασίες τους, για τις οποίες βλ. Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ὁ.π., σ. 269-271 κε.· στου ίδιου, Η προβληματική, ὁ.π., σ. 259 κε., 273 κε.

5. Κατά τη γνωστή χρονική κατάταξη των ιστορικών περιόδων, όπως τείνει αυτή να επικρατήσει στην επιστήμη της ιστορίας του Δικαίου, για την οποία βλ. ειδικότερα Γ.Π. Νάκου, *Ιστορία Ελληνικού Δικαίου, τχ. Α', Μορφές αρχαίων ελληνικών νομοθεσιών*, Θεσσαλονίκη 1986, σ. 21-22 κε.· στου ίδιου, Η προβληματική, ὁ.π., σ. 259-261 κε., 270 κε., 284 κε.

6. Ορολογία για την οποία ειδικότερη τεκμηρίωση βλ. Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ὁ.π., σ. 254 κε., 259-260 κε., 270 κε., 273 κε., 281-282 κε., 284 κε.

7. Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ὁ.π., σ. 259 κε., 273 κε.

Επειδή όμως στο εννοιολογικό πλαίσιο της περιόδου του Μεταβυζαντινού Ελληνικού Δικαίου με την ευρύτερη μορφή της εντάσσονται οι ποικίλες μορφές Δικαίων του «ξενοκρατούμενου» Ελληνισμού[8] (φραγκοκρατούμενου, βενετοκρατούμενου και τουρκοκρατούμενου Ελληνισμού), καθώς και, εκτός των άλλων, οι βασικές μορφές «εκφράσεως» των βυζαντινών δικαιικών στοιχείων[9], οι οποίες αποτελούν τμήμα του Μεταβυζαντινού Ελληνικού Δικαίου[10], που αποδίδουν βέβαια το ειδικότερο περιεχόμενο του κυρίως Μεταβυζαντινού Δικαίου[11], με την έννοια των στοιχείων που περιείχαν ρυθμίσεις βασικά Βυζαντινού Δικαίου[12] ή συνέχιζαν τη βυζαντινή δικαιική παράδοση, γι' αυτό επισημαίνεται ότι η πιο πάνω θεματική περιορίζεται μόνο στα βασικά στοιχεία «εκφράσεως» του κυρίως Βυζαντινού Δικαίου.

3. Με τον τελευταίο αυτό περιορισμό η ειδικότερη εμφάνιση της αναπτύξεως αυτής θα τονίσει την εξειδικευμένη λειτουργική ισχύ μιας από τις βασικές μορφές Δικαίων, του Βυζαντινού Δικαίου, που «ίσχυε»[13] παράλληλα με τις άλλες κατηγορίες Δικαίων και ιδιαίτερα των «ξενοκρατούμενων»[14], οι οποίες στο σύνολό τους συγκροτούσαν την «πολυμερή» εμφάνιση του Μεταβυζαντινού Ελληνικού Δικαίου[15].

4. Αναγωγικά, η βάση διαμορφώσεως της βυζαντινής δικαιικής παραδόσεως —μολονότι, εξαιτίας της ίδιας της φύσεως της όλης δυναμικής

8. Το εννοιολογικό περιεχόμενο του οποίου βλ. Γ.Π. Νάκου, *Ιστορία Ελληνικού Δικαίου, τχ. Α'*, ό.π., σ. 17 κε., 23, 27-28, 31-32 κε., 34 κε., 42-44 κε.· στου ίδιου, Η προβληματική, ό.π., σ. 255-256 κε., 261 κε., 265 κε., 270 κε., 277 κε.

9. Όπως ειδικότερα «λειτούργησαν» στις ελληνικές περιοχές μετά την «κατάλυση» της βυζαντινής αυτοκρατορίας, εξειδικευόμενα κυρίως στις ποικίλες νομοκανονικές μεταβυζαντινές συλλογές και τις λοιπές επεξεργασίες τους, για τις οποίες βλ. Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π., σ. 272-273 κε., 256, 266 κε.

10. Με το γενικότερο ορολογικό του περιεχόμενο, τα χαρακτηριστικά δικαιικά στοιχεία του οποίου βλ. Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π., σ. 273 κε.

11. Με την ειδικότερή του έννοια, για την οποία βλ. γενικότερα Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π., σ. 259 κε.

12. Το οποίο συνέχιζε κατά «διαδοχή» τη ρωμαϊκή δικαιική παράδοση, όπως αυτή αποτυπωνόταν, αυτούσια ή με διαφοροποιήσεις, στα κείμενα του θετικού Βυζαντινού Δικαίου, που αποτελούσε τη βάση στην οποία στήριζαν τη δικαιική τους υπόσταση οι βασικές αυτές μορφές «εκφράσεως» των βυζαντινών (ρωμαϊκογενών) δικαιικών στοιχείων.

13. Στη βασική δομή του στην εκκλησιαστική δικαιοσύνη, που ασκούνταν κατά την Τουρκοκρατία, στα πλαίσια του Μεταβυζαντινού Δικαίου, από τον κύριο και αποκλειστικό «εκφραστή» της δικαστικής δικαιοδοσίας επί των υπόδουλων Χριστιανών (για θέματα οικογενειακού και κληρονομικού Δικαίου) Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως, και κατ' επέκταση της δικαιοδοσίας αυτής από τους υπαγόμενους στο κλίμα του κατά τόπους αρχιερείς· πρβλ. Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π., σ. 268 κε., 274 κε.

14. Για τα οποία βλ. Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π., σ. 256 κε., 261 κε., 277 κε., 282 κε.

15. Για την έννοια βλ. πιο πάνω σημ. 10.

διαμορφώσεως του Δικαίου[16], συνεχώς εμφανίζει αυτό μια περαιτέρω εξελικτική πορεία, η οποία επηρεάζεται από πολυποίκιλους παράγοντες, των οποίων κι αυτών το χαρακτηριστικό τους στοιχείο είναι η «μεταβλητότητα»[17]— θα μπορούσε να θεωρηθεί ότι στηρίζεται στη μεταγενέστερη ρωμαϊκή δικαιοταξία[18], όπως αυτή διαμορφώθηκε στην ολοκλήρωση του Ρωμαϊκού Δικαίου που διατυπώθηκε στην ιουστινιάνεια κωδικοποίηση[19].

Δε συζητείται στην προκειμένη περίπτωση η διαμορφωτική μορφή, ο τρόπος ή η διαδικασία της «μεταβολής» του Ρωμαϊκού Δικαίου σε Βυζαντινό[20], κι αν στο τελευταίο είχαν συντελεστεί ενδεχομένως όλες εκείνες οι διαφοροποιήσεις που θα προσέδιδαν σ' αυτό μια αυτοτελή δικαιική υπόσταση, με ανεξάρτητη από την αρχική πηγή του φύση και δομή, ή αν στο Βυζαντινό Δίκαιο κυριαρχούσε, σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό, η φύση της ρωμαϊκής δικαιικής παραδόσεως, με όλους τους επηρεασμούς από τα στοιχεία εκείνα που συντέλεσαν μεταγενέστερα σε μια ουσιαστικά διαφοροποιημένη εμφάνιση του Βυζαντινού Δικαίου[21].

16. Η οποία ιδιαίτερα επισημαίνεται στου Σπ. Ν. Τρωιάνου, *Πηγές*, ό.π., σ. 11 κε.

17. Σπ. Ν. Τρωιάνου, *Πηγές*, ό.π., σ. 11, εξαιτίας, ασφαλώς, και των ιστορικών και κοινωνικών συνθηκών, τις οποίες ο Ν.Ι. Πανταζόπουλος, *Εισαγωγή εις την Επιστήμην του Δικαίου*, τχ. Α΄, Θεσσαλονίκη - Αθήναι 1976, σ. 51 κε., εντάσσει στις λεγόμενες «μεταβλητές» του Δικαίου, και οι οποίες ποικίλλουν μέσα στο ιστορικό χωρόχρονο, στα πλαίσια του οποίου διαμορφώνονται οι δικαιικές καταστάσεις που ενοποιούνται στο πολιτισμικό στοιχείο του Δικαίου.

18. Ενδεικτικά βλ. Σπ. Ν. Τρωιάνου, *Πηγές*, ό.π., σ. 19 κε., 47 κε. (= του ίδιου, Η μετάβαση από το ρωμαϊκό στο βυζαντινό δίκαιο, «*Τα Ιστορικά*», τ. 3/1986, σ. 274 κε.).

19. Τα στοιχεία της ολοκληρώσεως αυτής βλ. Γ.Π. Νάκου, *Ιστορία Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου*, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 312 κε.

20. Για την οποία ένα γενικότερο πλαίσιο, με τη μορφή περισσότερο προβληματικής, δίδεται από το Σπ. Ν. Τρωιάνο, ό.π., σημ. 18. Βλ. σχετικά Γ.Π. Νάκου, *Ιστορία Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου*, ό.π., σ. 283 κε., 319 κε.

21. Με αυτοτελή δικαιική δομή και υπόσταση, για την οποία εμμέσως βλ. Σπ. Ν. Τρωιάνο, *Πηγές*, ό.π., σ. 25, μολονότι τα νομοθετικά έργα των Μακεδόνων, και ιδιαίτερα τα Βασιλικά (10ος αι.), δε θα μπορούσαν να θεωρηθούν ότι κάλυπταν τις προϋποθέσεις της αυτοτελούς υποστάσεώς τους ως Βυζαντινό ή ρωμαϊκογενές Βυζαντινό ή βυζαντινορωμαϊκό Δίκαιο, χωρίς, βέβαια, να μπορεί μονολεκτικά να υποστηριχθεί ότι ο αντιρρητικός αυτός συλλογισμός θεμελιώνει απόλυτα (αφού στην επιστήμη το «απόλυτο» ως υποκειμενικό δεν ταυτίζεται με την ερμηνευτική αναζήτηση της αντικειμενικής αλήθειας) τον ονοματισμένο χαρακτηρισμό του Βυζαντινού Δικαίου, αφού κι αυτός, ως όρος που θα πρέπει να απέδιδε το Δίκαιο μιας κρατικής οντότητας, δηλαδή της βυζαντινής αυτοκρατορίας, ακολουθεί το γενικότερο όρο «βυζαντινός», που είναι νεολογισμός στη βυζαντινή ιστορία (Ι.Ε. Καραγιαννόπουλου, *Ιστορία βυζαντινού κράτους*, τ. Α΄ (ανατύπωση), Θεσσαλονίκη 1987, σ. 19 κε.), με αφετηρία της χρησιμοποιήσεώς του από την επιστήμη το 16ο αι. Ενδεικτικές επισημάνσεις της αναγωγής στις ιουστινιάνειες ρωμαϊκές δομές των νομοθετημάτων των Μακεδόνων ή των μεταγενέστερων αυτοκρατόρων, παρ' όλη την εξειδικευμένη αναφορά τους σε ειδικές νομικές ρυθμίσεις, βλ. στις πρόσφατες για τα θέματα αυτά σχετικές μελέτες, Κ.Γ. Πιτσάκη, Δίκαιο και πρακτική των γαμικών κωλυμάτων στο Βυζάντιο: Η Τομή, *Πρακτικά Α΄ Διεθνούς Συμποσίου «Η καθημερινή ζωή στο Βυζάντιο» (Αθήνα 15/17-9-1988)*, Κ.Β.Ε./Ε.Ι.Ε. Αθήνα 1989, σ. 217-221 κε., 235 κε.· Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ό.π., σ. 273 κε., 278 κε., 307 κε.

Η δικαιική ενότητα του διαμορφωμένου Βυζαντινού Δικαίου λαμβάνεται θεωρητικά ως δεδομένη[22], για λόγους αποκλειστικά περιορισμού της αναπτύξεως αυτής στα πλαίσια της πιο πάνω θεματικής, η οποία οριοθετήθηκε ότι θα εξειδικευθεί στη μεταβυζαντινή περίοδο.

5. Έτσι, στην περίοδο αυτή, η ουσιαστική λειτουργική διατήρηση του Βυζαντινού Δικαίου βασίζεται όντως στις δύο χαρακτηριστικές ιδιωτικές νομοκανονικές και δικαιικές καταγραφές του Δικαίου αυτού, που κι οι δύο θεωρούνται ότι συνδέονται άμεσα με τη Θεσσαλονίκη, το «Σύνταγμα κατά στοιχείον» του Ματθαίου Βλαστάρεως[23] και το «Πρόχειρον Νόμων» άλλως «Εξάβιβλος» του Κωνσταντίνου Αρμενόπουλου[24], με γενικότερα αποδεκτές ημερομηνίες καταγραφής τους αντίστοιχα τα έτη 1335 και 1345.

5.1. Από τις καταγραφές αυτές, το «Σύνταγμα κατά στοιχείον», που η εσωτερική του διάρθρωση κατανέμει τη γνωστική του ύλη σύμφωνα με την αλφαβητική του υποδιαίρεση σε 24 μέρη (αντίστοιχα των γραμμάτων του αλφαβήτου), αναφέρεται σε βυζαντινές διατάξεις όχι μόνο εκκλησιαστικής-κανονικής προελεύσεως αλλά και ιδιωτικού Δικαίου, προερχόμενες τόσο από τους κλασικούς ερμηνευτές του εκκλησιαστικού-κανονικού Δικαίου, όπως τον Ιωάννη Ζωναρά και το Θεόδωρο Βαλσαμώνα, όσο και από την κυρίως βυζαντινή νομοθεσία, όπως των Ισαύρων, των Μακεδόνων, των διάφορων συμπιληματικών (παράγωγων) ιδιωτικών συλλογών των βασιζόμενων στις νομοθεσίες αυτές, ακόμη και της ιουστινιάνειας νομοθεσίας[25], κ.ά.

Η χρηστική μορφή του «Συντάγματος» και η πληθώρα των ενταγμένων σ' αυτό βυζαντινών νομοκανονικών ρυθμίσεων συντέλεσε στη διάδοσή του μεταφρασμένο στις ορθόδοξες σλαβικές χώρες και τη Ρουμανία, θεωρούμενο ως πηγή του κανονικού Δικαίου των χωρών αυτών[26].

22. Χωρίς να δίδεται στην προκειμένη περίπτωση η πραγματική διάσταση των αναφορών που θα ήταν απαραίτητες σε άλλη περίπτωση, αξιολογήσεως θεμάτων ad hoc αναφερόμενων στο κυρίως Βυζαντινό Δίκαιο.

23. Πρβλ. πιο πάνω σημ. 1 για τις βιβλιογραφικές ενδείξεις.

24. Πρβλ. πιο πάνω σημ. 1.

25. Βλ. ειδικότερα Σπ. Ν. Τρωιάνου, Περί τας νομικάς πηγάς του Ματθαίου Βλάσταρη, *ΕΕΒΣ*, τ. ΜΔ'/1979-1980 (1981), σ. 305 κε.· στου ίδιου, *Πηγές*, ό.π., σ. 166 κε.

26. Βλ. Ch. K. Papastathis, Byzantine private law and codifications among the Bulgarians during the Ottoman period (XVth-XIXth c.), *Πρακτικά Α' Ελληνο-βουλγαρικού Συμποσίου (Θεσσαλονίκη 22/25-9-1978)*, ΙΜΧΑ, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 250 κε., 252· Σπ. Ν. Τρωιάνου, Περί τας νομικάς πηγάς του Μ. Βλάσταρη, ό.π., σ. 305. Βλ. επίσης Ν.Ι. Πανταζόπουλου, Εκκλησία και Δίκαιον εις την χερσόνησον του Αίμου επί Τουρκοκρατίας, *ΕΕΣχΝΟΕΠΘεσ.*, τ. Η'/1960-1963, σ. 721 κε.· Μητροπολίτη Παντελεήμονος Ροδόπουλου, Το Σύνταγμα του Ματθαίου Βλάσταρη και η επίδρασή του στον σλαβικό κόσμο, *Επιστημονικό Συμπόσιο «Χριστιανική Θεσσαλονίκη - Παλαιολόγειος εποχή»*, (ό.π., σημ. 1), σ. 231 κε.

Η επίδραση όμως αυτή του «Συντάγματος» στις μεταγενέστερες νομοκανονικές συμπιληματικές καταγραφές ήταν ουσιαστική, όπως στο λεγόμενο Νομοκάνονα άλλως «Βιβλίον των νόμων» του Μανουήλ Μαλαξού[27] (1561, της αρχικής λόγιας μορφής του· 1562/1563, της φερόμενης ως αρχικής δημώδους αποδόσεως της λόγιας μορφής του), ενώ σημαντική θεωρείται η χαρακτηριστική συμπιληματική παράφραση του «Συντάγματος» από τον «άρχοντα» Κουνάλη Κριτόπουλο[28], 1495 ή 1498, με ουσιαστικές ενδείξεις συντάξεώς της στη Βέροια[29], στην οποία ακολουθείται η αλφαβητική κατά στοιχείο υποδιαίρεση της γνωστικής της ύλης, βασιζόμενης όχι μόνο στο «Σύνταγμα» (το οποίο ουσιαστικά ακολουθεί) αλλά και σε ευρεία χρήση παραφρασμένων αποσπασμάτων από την «Εξάβιβλο» του Αρμενόπουλου[30].

Και οι δύο αυτές νομοκανονικές μορφές του «Συντάγματος» και της παραφράσεώς του άσκησαν ουσιαστική επίδραση και σε άλλες μεταβυζαντινές νομοκανονικές συλλογές, με εξίσου σημαντική χειρόγραφη διάδοση, όπως: στη «Βακτηρία [των] Αρχιερέων», του Ιακώβου αρχιμανδρίτη Ιωαννίνων[31], 1645, η οποία θεωρείται από τις βασικές νομοκανονικές

27. Για το οποίο βλ. ιδιαίτερα Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ό.π., σ. 269-270· στου ίδιου, Η προβληματική, ό.π., σ. 266 κε., 272-273 κε., όπου και η σχετική βιβλιογραφία. Μια μορφή χρηστικής εμφανίσεως του κειμένου του Νομοκάνονα αυτού, σε ένα «σχήμα» Μαλαξικού μορφολογήματος από διάφορα κεφάλαια χρησιμοποιηθέντων 69 χφφ. κωδίκων της δημώδους παραλλαγής του, που απαρτίζουν ένα ενδεικτικό κείμενο με ενοποιημένη «σχηματική» αρίθμηση των παρατιθέμενων κεφαλαίων των πιο πάνω δημωδών παραλλαγών του Νομοκάνονα, βλ. στην έκδοση των Δ.Σ. Γκίνη - Ν.Ι. Πανταζόπουλου, Νομοκάνων Μανουήλ νοταρίου του Μαλαξού «εις λέξιν απλήν» [1562;], στο *«ΝΟΜΟ», ΕΕΤμΝομΣχΝΟΕΠΘεσ.*, τ. 1/1982, Θεσσαλονίκη 1985· βλ. επίσης σχετικά Αγ. Τσελίκα, Τα νομοκανονικά χειρόγραφα των μοναστηρίων της Ηλείας, *Πρακτικά Β' τοπικού συνεδρίου ηλειακών σπουδών (Αμαλιάς 13/15-11-1987)*, Αθήναι 1989, σ. 276 κε., όπου και στοιχεία για τα «αυτόγραφα» χφφ. του Νομοκάνονα Μαλαξού εις «κοινήν φράσιν», η έκδοση του οποίου βρίσκεται στο στάδιο της επεξεργασίας των χφφ. αυτών από τους Αγ. Τσελίκα - Γ.Π. Νάκο.

28. Βλ. σχετικά Ν.Π. Μάτση, Περί την παράφρασιν του Συντάγματος του Ματθαίου Βλάσταρη υπό του Κουνάλη Κριτόπουλου, *ΕΕΒΣ*, τ. ΛΔ'/1965, σ. 175 κε.· πρβλ. στου ίδιου, Το «Νομοκριτήριον» επί του υπ' αριθ. 2764 κώδικος της Εθνικής Βιβλιοθήκης Ελλάδος, *ΕΕΒΣ*, τ. ΛΕ'/1966 (1967), σ. 203 κε. Βλ. επίσης Αγ. Τσελίκα, Τα νομοκανονικά χειρόγραφα, ό.π., σ. 277 κε., 290-292 κε., 295 κε.

29. Ν.Π. Μάτση, Περί την παράφρασιν, ό.π., σ. 176.

30. Ν.Π. Μάτση, ό.π., σ. 177 κε., 184 κε.· βλ. όμως Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. οα'.

31. Η οποία εξακολουθεί να παραμένει ανέκδοτη, πλην των προλόγων και του πίνακα των περιεχομένων της τη δημοσίευση των οποίων επιμελήθηκε ο Α. Μομφερράτος, *ΔΙΕΕΕ*, τ. 3/1889, σ. 129 κε.· ενώ υποστηρίζεται, Ν.Π. Μάτση, ό.π., σ. 189-190 κε., ότι ουσιαστική ήταν η επίδραση που διαφαίνεται από τη συγκριτική μελέτη των κειμένων (σ. 190 κε.) ότι ασκήθηκε στη «Βακτηρία» από την παράφραση του «Συντάγματος» του Κουνάλη Κριτόπουλου. Σχετικά βλ. επίσης Δ.Σ. Γκίνη, Αθησαύριστοι λέξεις εκ της ανεκδότου «Βακτηρίας Αρχιερέων» (1645), *Αθηνά*, τ. ΟΓ' - ΟΔ'/1973, σ. 290 κε.· Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π., σ. 273-274.

συλλογές, ενώ υποστηρίζεται ότι η παράφραση του «Συντάγματος» άσκησε διαμέσου της «Βακτηρίας» έμμεση επίδραση στο «Νομικόν» του Θεοφίλου επισκόπου Καμπανίας[32], 1788, μιας από τις επισκοπές της Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, και άμεση επιρροή, η οποία εξικνούνταν μέχρι της ουσιαστικής εξολοκλήρου αντλήσεως των σχετικών κειμένων, στο άγνωστου συντάκτη «Νομοκριτήριον»[33] δημώδους μορφής, έτους 1600-1700.

5.2. Η άλλη από τις πιο πάνω σημαντικές νομοκανονικές καταγραφές της τελευταίας προ της «καταλύσεως» της βυζαντινής αυτοκρατορίας περιόδου αναφέρεται στο «Πρόχειρον Νόμων το λεγόμενον η Εξάβιβλος» του νομοφύλακα και κριτή Θεσσαλονίκης Κωνσταντίνου Αρμενόπουλου, η επίδραση του οποίου στη γενικότερη και ειδικότερη λειτουργική διάδοση του Βυζαντινού Δικαίου, ιδιαίτερα στην ορθόδοξη Ανατολή[34] και τη Δύση[35], μέχρι και των πρόσφατων ετών[36], ήταν θεμελιακής σημασίας, επίδραση ή διάδοση οι οποίες δεν ανταποκρίνονταν πάντοτε στην πραγματική αξία του όλου έργου[37]· η μακροχρόνια πάντως επιβίωσή του, 1345-1946 (η τελευταία ημερομηνία για την Ελλάδα)[38], αποτελεί ένα πραγματικό γεγονός που δημιούργησε ουσιαστική προβληματική[39] για την «τύχη» που επιφυλάχθηκε σε ένα ουσιαστικά ερανιστικό «έργο», που συμπιλήθηκε από ποικίλες βυζαντινές δικαιικές και λοιπές πηγές[40] (Πρόχειρο Νόμο, Εισαγωγή (άλλως η τέως επονομαζόμενη Επαναγωγή), η Μεγάλη Σύνοψη των Βασιλικών, η Μικρή Σύνοψη, το Επαρχικό Βιβλίο, η Πείρα, κ.ά.), με ελά-

32. Ν.Π. Μάτση, Περί την παράφρασιν, ό.π., σ. 194 κε. Το κείμενο βλ. στην έκδοση Δ.Σ. Γκίνη, «Νομικόν» «εις απλήν φράσιν» του επισκόπου Καμπανίας Θεοφίλου «του εξ Ιωαννίνων» (1788), *Παράρτημα της ΕΕΣχΝΟΕΠΘεσ.*, Θεσσαλονίκη 1960.

33. Ιδιαίτερα από την παράφραση του «Συντάγματος» από τον Κουνάλη Κριτόπουλο, Ν.Π. Μάτση, «Νομοκριτήριον», ό.π., σ. 203-204 κε. Το κείμενο του «Νομοκριτηρίου» από το χφ. ΕΒΕ 2764 βλ. στου Δ.Σ. Γκίνη, *Περίγραμμα ιστορίας του Μεταβυζαντινού Δικαίου*, εν Αθήναις 1966, αριθ. 100, σ. 65 κε.

34. Βλ. αντί άλλων Κ.Γ. Πιτσάκη, *Κωνσταντίνου Αρμενόπουλου, Πρόχειρον Νόμων ή Εξάβιβλος*, ό.π., εισαγωγή, σ. πθ' κε.· στου ίδιου, *Το κώλυμα γάμου λόγω συγγενείας έβδομου βαθμού εξ αίματος στο Βυζαντινό Δίκαιο* (διδακτ.), Αθήνα - Κομοτηνή 1985, σ. 403 κε. Βλ. επίσης P.E. Pieler, Byzantinische Rechtsliteratur στου H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, τ. II, München 1978, σ. 474 κε.· Σπ. Ν. Τρωιάνου, *Πηγές*, ό.π., σ. 160 κε.

35. Βλ. πιο κάτω σημ. 73 κε.

36. Βλ. πιο κάτω σημ. 100 κε.

37. Τελείως ενδεικτικά βλ. Κ. Τριανταφυλλόπουλου, *Η Εξάβιβλος του Αρμενόπουλου και η νομική σκέψις εν Θεσσαλονίκη κατά τον δέκατον τέταρτον αιώνα*, Θεσσαλονίκη (Ε.Μ.Σ. - ΙΜΧΑ, 34) 1960, σ. 5-7 κε., 19 κε. Βλ. επίσης Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. ιβ', μ' κε., πθ' κε., ρθ' κε.

38. Βλ. πιο κάτω σημ. 92-100 κε.

39. Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. ιβ', να' κε., πγ' κε., πε' κε.

40. Βλ. ιδιαίτερα Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. λα' κε.· πρβλ. στου ίδιου, Κριτικές παρατηρήσεις στο κείμενο της Εξαβίβλου, *ΕΚΕΙΕΔΑΚΑΘ.*, τ. 18/1971 (1973), σ. 256 κε.

χιστα πρωτότυπα αρμενοπουλικά στοιχεία, όπως θεωρούνται ότι ήταν τα «σχόλια»[41], για τα οποία εξακολουθεί να υφίσταται το πρόβλημα της ασφαλούς αποδόσεώς τους στον Αρμενόπουλο ή όχι, καθώς και τα προοίμια[42] της Εξαβίβλου.

Η ουσιαστική πάντως σημασία της Εξαβίβλου, άσχετα με τα θετικά και αρνητικά στοιχεία της όλης συγκροτήσεώς της, σε σύγκριση με άλλα έργα πρωτότυπης ερμηνείας των δικαιικών κανόνων, ως του βασικού δικαιικού «εγχειριδίου»[43], έστω και συμπιληματικής μορφής, που συντέλεσε στην ουσιαστική λειτουργική διατήρηση του Βυζαντινού Δικαίου, σε ολόκληρη την ορθόδοξη Ανατολή, είναι πραγματικό γεγονός το οποίο δεν μπορεί να αμφισβητηθεί.

Μπορεί όμως να συζητηθεί η έκταση της επιρροής αυτής στη λειτουργική διατήρηση του Βυζαντινού Δικαίου, και πώς ειδικότερα υλοποιείται η επιρροή ή η επίδραση αυτή στο μακεδονικό χώρο, και στη συνέχεια, πώς συνδέεται η επιρροή αυτή με την περαιτέρω διαμορφωτική εξέλιξη των ευρωπαϊκών Δικαίων, βέβαια ορισμένων απ' αυτά.

Έχει ήδη υπάρξει μια επιστημονική διαφοροποίηση στην ουσιαστική έκταση της ειδικότερης «ισχύος» της Εξαβίβλου κατά τον τελευταίο βυζαντινό αιώνα[44], αν δηλαδή αυτή ήταν «αμφίβολη» ή αν διατηρούσε ουσια-

41. Βλ. Κ. Τριανταφυλλόπουλου, *Η Εξάβιβλος και η νομική σκέψις*, ό.π., σ. 15· Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. λα', με' κε.· στου ίδιου, Κριτικές παρατηρήσεις, ό.π., σ. 255 κε.· M. Th. Fögen, Die Scholien zur Hexabiblos im Codex vetustissimus Vaticanus Ottobonianus gr. 440, *Fontes Minores* (εκδ. D. Simon), IV, Frankfurt a. Main 1981, σ. 256 κε.

42. Κ.Γ. Πιτσάκης, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. λα', μ' κε.· στου ίδιου, Κριτικές παρατηρήσεις, ό.π., σ. 256.

43. Κ. Τριανταφυλλόπουλου, *Η Εξάβιβλος και η νομική σκέψις*, ό.π., σ. 16 κε., 19· Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. να' κε.

44. Με τη βασική θέση του Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. πγ' κε., που υποστηρίζει την «αμφίβολη παρουσία της Εξαβίβλου στη νομική ζωή του τελευταίου βυζαντινού αιώνα», με την έννοια όμως που συνάγεται από τη σχετική ανάπτυξη του ίδιου, ο οποίος διατυπώνει την πιο πάνω θέση του, στα πλαίσια της ορθής αξιολογήσεως που παραθέτει, σχετικά με την προσπάθεια του Αρμενόπουλου να εμφανίσει μία [οιονεί ιδιωτική] κωδικοποιητική εργασία βασισμένη σε νομοθετικά κείμενα του [τότε θεωρητικά ισχύοντος] θετικού δικαίου, αναγόμενος [έτσι, αναγκαστικά] στην [ρωμαϊκή] παράδοση της ιουστινιάνειας νομοθεσίας, όπως διαμορφώνεται με τον Πρόχειρο Νόμο και τα Βασιλικά των Μακεδόνων, ενώ στη συνέχεια ο ίδιος, ό.π., σ. πδ', αμβλύνει την αρχική θέση του, αναφέροντας, με τη χαρακτηριστική του επιστημονική ευσυνειδησία, ότι «ο Αρμενόπουλος... εισέφερε [«μετά από μια σειρά αθλίων εγχειριδίων και συλλογών που διέθετε ο νομικός της εποχής του»] την πληρέστερη και συστηματικότερη εργασία...» και «έτσι πρέπει να χρησιμοποιήθηκε αρκετά», επισημαίνοντας (όπως έχει ξανατονιστεί: Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ό.π., σ. 271 κε.) «τη σημασία» της Εξαβίβλου, η οποία μαρτυρείται από τη μεγάλη χειρόγραφη παράδοσή της, που παραθέτεται, σ. νγ' κε., χφφ. 1-71, στη συνέχεια 72 μετά την επισήμανση νέου χφ. της Εξαβίβλου στη μονή Ομπλού (έτους περί το 1430) Αχαΐας, από τον Αγ. Τσελίκα, Αντιβολή του κειμένου της Εξαβίβλου του Αρμενόπουλου προς νέο σύμμικτο κώδικα της μονής Ομπλού, *Ο Ερανιστής*, τ.

στική «λειτουργική» ικανότητα· η απάντηση όμως σε ολοκληρωμένη μορφή θα ήταν ατελής, γιατί το υπάρχον δικαιικό υλικό για τη χρήση της στη δικαστηριακή πρακτική[45] δεν προσφέρεται για οποιαδήποτε οριστική αξιολόγηση.

Ουσιαστικό τεκμήριο λειτουργικής «χρήσεως» της Εξαβίβλου κατά το 15ο αι., και μάλιστα στη Θεσσαλονίκη, προσθέτει η επισήμανση ενός νέου χφ. κώδικα[46], αποκειμένου στη Μονή Ομπλού Αχαΐας, που περιέχει το κείμενο της Εξαβίβλου (αναβιβάζοντας έτσι σε 72 τους μέχρι σήμερα γνωστούς κώδικες που περιέχουν την Εξάβιβλο)[47], ο οποίος υποστηρίζεται[48] ότι προέρχεται από γραφέα ή κτήτορα συνδεόμενο άμεσα με τη δικαστηριακή πρακτική της Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, και ότι τοποθετείται χρονολογικά στο 1430 περίπου, ως έτος αντιγραφής του στη Θεσσαλονίκη, από πρότυπο που φαίνεται ότι ανήκε σε οικογένεια κωδίκων που παρέχουν την καλύτερη παράδοση του κειμένου της Εξαβίβλου[49].

Η σύνδεση αυτή του νέου αυτού χφ. κώδικα της Εξαβίβλου με τη Μητρόπολη Θεσσαλονίκης ή με τα αρχεία της[50], για τον οποίο έγινε ήδη αντιβολή του κειμένου του με τη γνωστή έκδοση Heimbach, θα μπορούσε να

Η΄/1970, *Τόμος Δ.Σ. Γκίνη*, σ. 281 κε. (πρβλ. Κ.Γ. Πιτσάκη, Κριτικές παρατηρήσεις, ό.π., σ. 250-252 κε.· Σπ. Ν. Τρωιάνου, *Πηγές*, ό.π., σ. 162· Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ό.π., σ. 271 κε.) και την επισήμανση νέων χφφ. από τη M. Th. Fögen, Die Scholien, ό.π., σ. 256 κε. Αντίθετη θέση υποστηρίζεται από τον P.E. Pieler, Byzantinische Rechtsliteratur, ό.π., σ. 475, ο οποίος θεωρεί ότι η Εξάβιβλος ήταν βασικό έργο και προ της οθωμανικής κατακτήσεως.

45. Με τελευταία συμπλήρωση των ελλιπέστατων νομολογιακών δεδομένων της περιόδου αυτής (14ος αι.· πρβλ. Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ό.π., σ. 271· επίσης πρβλ. Κ.Γ. Πιτσάκη, Κριτικές παρατηρήσεις, ό.π., σ. 253) τις πέντε χρονολογημένες δικαστικές πράξεις των ετών 1382, 1391, 1395, 1396, από την ειδικότερη δικαστική δικαιοδοσία της Μητροπόλεως Θεσσαλονίκης, που διασώζονται στο χφ. κώδικα της Εξαβίβλου της μονής Ομπλού, Αγ. Τσελίκα, Αντιβολή του κειμένου της Εξαβίβλου, ό.π., σ. 281 κε., περιλαμβανόμενες στο κείμενό της μετά τους σχετικούς με το περιεχόμενό τους τίτλους της Εξαβίβλου, η αναφορά των οποίων οδήγησε σε συμπερασματικές παρατηρήσεις που σύγκλιναν στη «χρήση» του χφ. αυτού κώδικα ως βοηθήματος ασκήσεως δικαστικής πρακτικής από τον κτήτορά του ή κι από το γραφέα του (ενδεχομένως), βλ. Αγ. Τσελίκα, ό.π., σ. 281· Κ.Γ. Πιτσάκη, ό.π., σ. 253· Γ.Π. Νάκου, ό.π., σ. 271.

46. Βλ. Ιδιαίτερα Αγ. Τσελίκα, Αντιβολή του κειμένου της Εξαβίβλου, ό.π., σ. 281 κε.· πρβλ. επίσης Κ.Γ. Πιτσάκη, Κριτικές παρατηρήσεις, ό.π., σ. 252 κε.· M.Th. Fögen, Zeugnisse byzantinischer Rechtspraxis im 14. Jahrhundert, *Fontes Minores*, V, Frankfurt 1982, σ. 215-216 κε.· Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ό.π., σ. 271.

47. Βλ. πιο πάνω σημ. 44.

48. Βλ. Αγ. Τσελίκα, Αντιβολή του κειμένου της Εξαβίβλου, ό.π., σ. 281· Κ.Γ. Πιτσάκη, Κριτικές παρατηρήσεις, ό.π., σ. 253· Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ό.π., σ. 271. Βλ. επίσης πιο πάνω σημ. 45.

49. Κ.Γ. Πιτσάκη, Κριτικές παρατηρήσεις, ό.π., σ. 253, ενώ η μνεία της αντιγραφής του στη Θεσσαλονίκη σημειώνεται στου Αγ. Τσελίκα, Αντιβολή του κειμένου της Εξαβίβλου, ό.π., σ. 281.

50. Βλ. πιο πάνω σημ. 45, 48.

θεωρηθεί ως βέβαιη, εξαιτίας της διασώσεως πέντε χρονολογημένων δικαστικών πράξεων της Μητροπόλεως, των ετών 1382-1395, η οποία αναφέρεται ρητά σε σχετικό χωρίο[51], ότι αφού της ζητήθηκε «διάγνωση» για κάποιο δικαιικό πρόβλημα, «όθεν πολλής συνδιασκέψεως γενομένης εν τη αγιωτάτη μητροπόλει Θεσσαλονίκης... διεκρίθη ούτως...»· η παράθεση των πράξεων αυτών στο ίδιο το σώμα του κειμένου της Εξαβίβλου γίνεται εμβόλιμα μετά από τη σχετική διάταξη του κειμένου του Αρμενόπουλου[52], η οποία αναφέρεται στο ρυθμιστικό της περιεχόμενο, και ακολουθούν αντίστοιχα οι σχετικές δικαστικές πράξεις που συνδέονται με τη ρυθμιζόμενη στην Εξάβιβλο διάταξη.

Το στοιχείο όμως που πρέπει ιδιαίτερα να τονιστεί ήταν ο μεγάλος βαθμός ουσιαστικής «εξαρτήσεως» από την Εξάβιβλο, άμεσα ή έμμεσα, όλων των μεταγενέστερων μεταβυζαντινών νομοκανονικών συμπιληματικών καταγραφών[53], οι οποίες θεωρήθηκαν ότι αποτελούσαν «τη μόνη εκδήλωση της «επιστήμης» του δικαίου στην τουρκοκρατία»[54], δηλαδή μια μορφή νομικής φιλολογίας σε χρηστική βάση διαμορφωμένη, για τις ανάγκες κυρίως της δικαστηριακής πρακτικής.

Στη βάση αυτή θεωρείται ότι ουσιαστική ήταν η επιρροή της Εξαβίβλου στις νομοκανονικές καταγραφές που «λειτούργησαν» στη Μακεδονία, όπως: στην παράφραση του «Συντάγματος κατά στοιχείον» του Ματθαίου Βλαστάρεως από τον Κουνάλη Κριτόπουλο[55], στο «Νομικόν» του Θεοφίλου επισκόπου Καμπανίας[56], κι ενδεχομένως και σε άλλες[57], καθώς επίσης στις νομοκανονικές επεξεργασίες που η διάδοσή τους τη μεταβυζαντινή περίοδο, μέχρι τα μέσα περίπου του 18ου αι., ήταν ιδιαίτερα αυξημένη[58], ό-

51. Βλ. Αγ. Τσελίκα, Αντιβολή του κειμένου της Εξαβίβλου, ό.π., σ. 290-291.

52. Εξάβιβλος, Γ', 5, 90, Αγ. Τσελίκα, ό.π.

53. Για τις οποίες βλ. Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. ϛ' κε.· στου ίδιου, *Το κώλυμα γάμου*, ό.π., σ. 482 κε.· Σπ. Ν. Τρωιάνου, *Πηγές*, ό.π., σ. 162-163 κε.· Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ό.π., σ. 270-272 κε.· στου ίδιου, Η προβληματική, ό.π., σ. 273-274 κε.

54. Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π.

55. Βλ. πιο πάνω σημ. 28.

56. Βλ. πιο πάνω σημ. 32.

57. Βλ. Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π.· μεταξύ των οποίων καταλέγεται και η επιτομή της Εξαβίβλου σε δημώδη απόδοση του Θεοδόσιου Ζυγομαλά (1575;), για την οποία βλ. Κ.Γ. Πιτσάκη, ό.π., σ. οβ'· Σπ. Ν. Τρωιάνου, *Πηγές*, ό.π., σ. 159· St. Perentidis, Un manuscrit de l' Exabible d' Harmènopoulos eu la possession de Théodose Zygomalas, *Τόμος «Μνήμη Γ. Πετροπούλου»*, τ. Β', Αθήνα 1984, σ. 209 κε.

58. Τουλάχιστο μέχρι το 1744 που εκδόθηκε η θεωρούμενη σαν «επίσημη» δημώδης μεταγραφή της Εξαβίβλου από τον Αλέξιο Σπανό, η οποία κυκλοφόρησε από τα ελληνικά τυπογραφεία της Βενετίας σε επτά εκδόσεις (1744-1820), Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π. σ. ογ' κε., που μαρτυρούν την πολύ μεγάλη διάδοσή της, και τη «χρήση» της από την εκκλησιαστική δικαιοσύνη, με συνέπεια την περαιτέρω υπερίσχυσή της έναντι ιδιαίτερα του Νομοκάνονα Μανουήλ Μαλαξού (βλ. παρακάτω σημ.)· βλ. σχετικά Ν.Ι. Πανταζόπουλου, Εκκλησία και

πως στο λεγόμενο Νομοκάνονα άλλως «Βιβλίον των νόμων» του Μανουήλ Μαλαξού[59], κ.ά.

Ο Νομοκάνονας του Μαλαξού είχε ιδιαίτερα μεγάλη χειρόγραφη διάδοση τη μεταβυζαντινή περίοδο[60], ο οποίος παραδίδεται και σε ρουμανική μετάφραση[61] σε χφ. του 1613, η λειτουργική «ισχύς» του οποίου ανακόπηκε, εξαιτίας πολλών λόγων, μεταξύ των οποίων προβάλλεται και η μορφή της «επίσημης» νεοελληνικής (δημώδους) γλωσσικής αποδόσεως της Εξαβίβλου από τον Αλέξιο Σπανό, με την επικουρία του μητροπολίτη Ηρακλείας Γερασίμου[62], η οποία κυκλοφόρησε σε έντυπη μορφή και γνώρισε μεταξύ των ετών 1744 (η αρχική έκδοση) μέχρι το 1820 επτά ανατυπώσεις[63] στα ελληνικά τυπογραφεία της Βενετίας, με πληθώρα αντιτύπων.

Έτσι η λειτουργική διάδοση του Βυζαντινού Δικαίου στη Μακεδονία συνεχίζεται και μετά το 1744, έτος της αρχικής έντυπης εκδόσεως της Εξαβίβλου του Σπανού, μόνο που διαφοροποιείται στον «τρόπο» της «ισχύος» της διατηρήσεως αυτής, εξαιτίας της καθιερώσεως της δημώδους αποδόσεως της Εξαβίβλου, η οποία θεωρητικά κυριαρχεί ως χρηστικότερη —επειδή είναι έντυπη, έναντι της χειρόγραφης διαδόσεως των λοιπών νομοκανονικών καταγραφών— αλλά και ως «αναγνωρισμένο» από την Εκκλησία δικαιικό κείμενο[64], σε πιο εύληπτη —δημώδη— γλώσσα.

Η διάδοση αλλά και ταυτόχρονα η λειτουργική διατήρηση του Βυζαντινού Δικαίου, όπως αυτή εμφανίζεται στην ιδιωτική καταγραφή του Αρμενόπουλου, θεωρείται δεδομένη στον ορθόδοξο τουρκοκρατούμενο Ελληνισμό, συνδεόμενη άμεσα με τις ευρύτερες δικαιοδοσίες του Οικουμενικού Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατά τη μεταβυζαντινή περίοδο[65], οι οποίες, στα προσδιορισμένα, διαμέσου των προνομιακών ορισμών της οθωμανικής εξουσίας[66], όρια των ειδικότερων «λειτουργιών» του[67], θα

Δίκαιον, ό.π., σ. 718· Χαρ. Κ. Παπαστάθη, Η διάδοσις της Εξαβίβλου του Αρμενοπούλου εις τον σλαβικόν κόσμον, *Μακεδονικά*, τ. ΙΕ΄/1975, σ. 17.

59. Βλ. πιο πάνω σημ. 27.

60. Όπως αποδεικνύεται από το μεγάλο αριθμό των χφφ. που σημειώνονται στις σχετικές συλλογές χφφ. κωδίκων· τελείως ενδεικτικά βλ. Δ.Σ. Γκίνη, Η εις φράσιν κοινήν παράφρασις του νομοκάνονος του Μαλαξού, *Ελληνικά*, τ. Η΄/1935, σ. 29 κε., όπου παρατίθεται πίνακας 300 χφφ.

61. Indreptarea Legei, Bucureşti 1962.

62. Βλ. πιο πάνω σημ. 58.

63. Ό.π.

64. Βλ. σχετικά Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. ρι΄ κε.

65. Βλ. σχετικά Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π., σ. 274 κε., 268 κε., όπου βιβλιογραφική τεκμηρίωση.

66. Ν.Ι. Πανταζόπουλου, Εκκλησία και Δίκαιον, ό.π., σ. 715 κε.· Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π.

67. Που εκτείνονταν σε μια μορφή τριπλής φύσεως των «λειτουργιών» αυτών, εκκλησιαστικών - «νομοθετικών» - δικαστικών, αναφερόμενων στο ίδιο όργανο, φορέα των δικαιοδο-

μπορούσαν να θεωρηθούν ότι απέδιδαν μια εξελιγμένη ή διαφοροποιημένη μορφή βυζαντινών δικαιικών κανόνων, στο σύνολο των οποίων δημιουργούνταν μια ιδιόμορφη «έκφραση» ενός οιονεί de iure «Πατριαρχικού» Δικαίου[68].

Η διαμορφωτική όμως επιρροή της Εξαβίβλου, είτε με τις μεταφράσεις της, είτε με την αποδοχή των περιλαμβανομένων στο κείμενό της βυζαντινών δικαιικών ρυθμίσεων, είτε με τη γενικότερη παρουσία της στη δυτική δικαιική επιστήμη[69], η οποία χρησιμοποιεί τα δικαιικά της στοιχεία, είτε με την ένταξή της στις δικαιικές πηγές των ανατολικών χωρών[70], είτε, τέλος, με την αυτούσια «εισαγωγή» της, ως ισχύον ιδιωτικό Δίκαιο, σε δικαιοταξίες του 19ου αι.[71], σηματοδοτεί τη λειτουργική της διατήρηση σε ποικίλους δικαιικούς χώρους, στο περιβάλλον των οποίων διαμορφώνεται η δικαιική τάξη, η οποία και περαιτέρω καθιερώνει το εφαρμοζόμενο Δίκαιο των αντίστοιχων κρατών.

Στα πλαίσια αυτά η σύνδεση του Βυζαντινού Δικαίου και της διαμορφωτικής του επιρροής στην καθιέρωση ορισμένων ευρωπαϊκών δικαιοτα-

σιών και των «προνομιακών» αυτών ορισμών, το Οικουμενικό Πατριαρχείο Κωνσταντινουπόλεως· πρβλ. Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π.

68. Για την ειδικότερη ορολογική εμφάνιση των Πατριαρχικών αυτών δικαιοδοσιών και στο πλαίσιο που προσδιορίζεται στο πιο πάνω κείμενο της μελέτης αυτής (ως οιονεί de iure «Πατριαρχικό» Δίκαιο, ορολογία η οποία διατυπώνεται στου Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π., σ. 274-275, σε στενότερο και πιο εξειδικευμένο πλαίσιο, απ' ό,τι το γενικότερο πλαίσιο που ευρύτατα αποδίδει ο Ν.Ι. Πανταζόπουλος, Εκκλησία και Δίκαιον, ό.π., σ. 686 κε., 725, 754 κε., στο προσδιοριζόμενο ως «πατριαρχικό δίκαιο», που ταυτίζει εννοιολογικά με το «δίκαιο της Εκκλησίας», ό.π., σ. 724, 754, 756, κ.ά., το οποίο, θεωρητικά, θα πρέπει από την άποψη του περιεχομένου του να ήταν ευρύτερο του χαρακτηριζόμενου ως «πατριαρχικού δικαίου»), της ασκήσεως δηλαδή των εκκλησιαστικών —«νομοθετικών»— δικαστικών «λειτουργιών» του Οικουμενικού Πατριαρχείου, διατυπώθηκε ο όρος «οιονεί de iure «Πατριαρχικό» Δίκαιο», που απέδιδε, έτσι, ή δημιουργούσε την ιδιόμορφη αυτή «έκφραση» μιας μορφής «θετικού» Δικαίου, με όλα τα χαρακτηριστικά στοιχεία που συνθέτουν την έννοια του λοιπού πολιτικού θετικού Δικαίου, όπως το ενιαίο, αυτόνομο, καθολικό της εφαρμογής του και προπάντων το «εξαναγκαστό» των κανόνων αυτού (με επιτίμια, αφορισμούς, κλπ.), πρβλ. Γ.Π. Νάκου, ό.π. Το αποτέλεσμα και η εξωτερική εμφάνιση του οιονεί de iure «Πατριαρχικού» Δικαίου λάβαινε τον τύπο των Διατάξεων του Οικουμενικού Πατριαρχείου, με τη μορφή των αποφάσεων είτε του Οικουμενικού Πατριάρχη είτε και της περί αυτόν πατριαρχικής συνόδου, επιγραφόμενες ως: Γράμματα, Διαγνώσεις, Διατάξεις, Εγκύκλιοι, Συνοδικές Αποφάσεις, Συνοδικές Πράξεις, Τόμοι, κ.ά., οι οποίες επικράτησαν να αναφέρονται γενικότερα ως Κανονικές Διατάξεις, βλ. σχετικά Γ.Π. Νάκου, ό.π., σ. 268 κε., αναγόμενες σε ουσιαστική πηγή της «θεσμοθεσίας» του Οικουμενικού Πατριαρχείου, όπως συνάγεται και από την κωδικοποίησή τους (που αφορούσαν σ' αυτές που «απολύθηκαν», βρίσκονταν σε ισχύ και διατελούσαν σε ενέργεια, από την εποχή συστάσεως του Γραφείου Πρωτοκόλλου του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1863) μέχρι το 1899), για την οποία βλ. Ι. Σταυρίδη, *Συλλογή Πατριαρχικών και Συνοδικών εγκυκλίων*, κλπ., εν Κωνσταντινουπόλει 1900.

69. Βλ. γενικότερα Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. πε' κε., και πιο κάτω σημ. 73 κε.

70. Πρβλ. πιο πάνω σημ. 26.

71. Πρβλ. πιο κάτω ανάπτυξη § 5.3.

ξιών είναι άμεση, ενώ η επιρροή αυτή ορισμένες φορές διακυμαίνεται, προσεγγίζοντας στην έμμεση επίδρασή της διαμέσου άλλων μεταβυζαντινών δικαιικών επεξεργασιών ή με αναγωγή στις απώτερες πηγές της[72].

Η παρουσία της Εξαβίβλου στη δυτική ρωμαϊκή επιστήμη[73] από τον 16ο κυρίως αιώνα είναι ιδιαίτερα χαρακτηριστική· η editio princeps της Εξαβίβλου από τον Suallemberg κυκλοφορεί στο Παρίσι το 1540· ακολουθούν οι εκδόσεις[73α] του Godefroy (Gothofredus), Γενεύη 1587, και Reitz, Χάγη 1780· ενώ η χρηστικότερη έκδοση του G. Heimbach κυκλοφορεί στη Λειψία το 1851· οι μεταφράσεις της στη λατινική αρχίζουν από τον Rey, Κολωνία 1547, και ακολουθούν οι Mercier, Λυών το 1556, και Reitz, Χάγη 1780, κ.ά., ενώ εξίσου παλαιή είναι και η μετάφρασή της στη γερμανική, από τον Gobler, Φραγκφούρτη 1564, καθώς και σε άλλες γλώσσες, αγγλική, κλπ.· ουσιαστικότερη εμφανίζεται η γενικότερη παρουσία της στους ουμανιστές νομικούς[74] του 16ου αι., με ειδικότερη αναφορά στον Cujacius (Cujas), και στους λοιπούς ρωμαϊστές και τους εκδότες του Corpus Iuris Civilis (όπως στην έκδοση του CIC του Gothofredus, στον οποίο οφείλεται και ο ομώνυμος τίτλος CIC για την ιουστινιάνεια κωδικοποίηση)[75] και των λοιπών έργων της βυζαντινής νομοθεσίας[76] (Βασιλικών, κλπ.).

5.3. Στις ευρωπαϊκές δικαιοταξίες η διατήρηση του Βυζαντινού Δικαίου, που υλοποιείται κυρίως διαμέσου της Εξαβίβλου, εμφανίζει βασικά στοιχεία ουσιαστικής διαμορφωτικής επιρροής, η οποία μπορεί να θεωρηθεί ως στοιχείο που επηρέασε και το όλο λειτουργικό πλαίσιο της εξελικτικής πορείας των ευρωπαϊκών Δικαίων.

Μεταξύ των ευρωπαϊκών αυτών δικαιοταξιών θα μπορούσαν να αναφερθούν ειδικότερα:

α) Η ολοκληρωμένη δικαιοταξία του Οικουμενικού Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως, η οποία, ως δικαιικά αυτοτελής[77] και σε μεγάλο βαθμό αυτόνομη «έκφραση» δικαιικών ρυθμίσεων[78], λειτούργησε στον τουρκοκρατούμενο Ελληνισμό με την ειδικότερη αναφορά της στο οικονεί

72. Πρβλ. πιο κάτω σημ. 102-103.

73. Σε πρβλ. με την πιο πάνω σημ. 69.

73α. Τις οποίες βλ. στου Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. ξβ' κε., ξη' κε., πε' κε.

74. Βλ. Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. πστ' κε.· M.Th. Fögen, Humanistische Adnotationen zur Hexabiblos, *Jus Commune* 13/1985, σ. 213 κε. (παραπεμπόμενη κατ' αναπαραπομπή).

75. Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. πε' κε.· Γ.Π. Νάκου, *Ιστορία Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου*, ό.π., σ. 320.

76. Κ.Γ. Πιτσάκη, ό.π., σ. πστ' κε.

77. Πρβλ. πιο πάνω σημ. 68.

78. Ό.π.

de iure «Πατριαρχικό» Δίκαιο[79], εξαιτίας της ευρύτητας των νομοθετικών και δικαστικών δικαιοδοσιών του, αποδίδοντας με τον τρόπο αυτό τη βυζαντινή προέλευση του εφαρμοζόμενου Δικαίου. Το χρονικό πλαίσιο της λειτουργικής αυτής διατηρήσεως βυζαντινών δικαιικών στοιχείων στο «Πατριαρχικό» Δίκαιο, με χρηστική βάση της όλης αυτής διατηρήσεως κυρίως την Εξάβιβλο του Αρμενόπουλου, στην αυτούσια μορφή της ή στις επηρεαζόμενες και βασιζόμενες στις ρυθμίσεις της διάφορες νομοκανονικές καταγραφές, οι οποίες ήδη επισημάνθηκαν, αναγόμενο στην κατάλυση της βυζαντινής αυτοκρατορίας (1453), διατηρείται (στο πλαίσιο της πιο πάνω χρηστικής βάσεως της διατηρήσεώς της) μέχρι το 1744, που εμφανίζεται η δημώδης απόδοση της Εξαβίβλου από το Σπανό, μέχρι το 1887, που διαφοροποιείται η ουσιαστική χρήση της Εξαβίβλου· σ' αυτό συντέλεσε η έκδοση από το Ναπολέοντα Σερούιο της «Επιτομής του εν τοις εκκλησιαστικοίς δικαστηρίοις του οικουμενικού θρόνου εν ισχύι ρωμαϊκού και βυζαντινού νόμου», Κωνσταντινούπολη 1886, μετά από σχετική συνοδική απόφαση του Οικουμενικού Πατριαρχείου[80], όπου ρητά αναφέρεται το ουσιαστικό κύρος των ρυθμίσεων της Εξαβίβλου που έχουν «θέσιν νόμου»· ενώ στην περαιτέρω λειτουργία της Εξαβίβλου στους δικαιοδοτικούς κύκλους των πατριαρχικών δικαστηρίων συμβάλλει και η έκδοσή της από το Ν. Χαρισιάδη, Κωνσταντινούπολη 1885, με σχετική νεοελληνική απόδοση του παρατιθέμενου από τον εκδότη πρωτότυπου κειμένου από την έκδοση Heimbach.

β) Οι μερικότερες δικαιοταξίες των παραδουνάβιων Ηγεμονιών, όπου

79. Οριοθέτηση της ορολογίας αυτής βλ. πιο πάνω σημ. 68.

80. Πρβλ. Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. ρι' κε. Σχετικά με την τήρηση από τα εκκλησιαστικά δικαστήρια του Οικουμενικού Πατριαρχείου της πάγιας τακτικής να βασίζουν τις εκδιδόμενες απ' αυτά αποφάσεις τους σε ρητή διάταξη της Εξαβίβλου (άσχετα αν ορισμένες φορές δε δηλωνόταν ρητά η σχετική διάταξη αλλά γενικότερα η διατύπωση «σύμφωνα με το νόμο»), βλ. Μ.Γ. Θεοτοκά, *Νομολογία του Οικουμενικού Πατριαρχείου (1800-1896)*, εν Κωνσταντινουπόλει 1897, ενώ γενικότερα για τις αναγωγές του εφαρμοζόμενου από τα δικαστήρια αυτά Βυζαντινού Δικαίου, στη χρηστικότερη για την ανεύρεσή του νομοκανονική συλλογή της Εξαβίβλου, βλ. Μ.Γ.Μ. Καραβοκυρού, *Κλεις της συνήθους Οθωμανικής Νομοθεσίας... των Κανονισμών του Οικουμενικού Πατριαρχείου και της δικαστικής δικαιοδοσίας αυτού*, εν Κωνσταντινουπόλει 1882. Η συνεπής αυτή εφαρμογή της Εξαβίβλου ολοκληρώθηκε μετά τη θέσπιση των «Γενικών [ή Εθνικών] Κανονισμών, Περί διευθετήσεως των εκκλησιαστικών και εθνικών πραγμάτων...», 1860-1862, εν Κωνσταντινουπόλει 1900 (εκ του Πατριαρχικού Τυπογραφείου)· πρβλ. Χαρ. Κ. Παπαστάθη, *Οι Κανονισμοί των ορθοδόξων ελληνικών κοινοτήτων του οθωμανικού κράτους και της διασποράς*, τ. Α', *Νομοθετικές πηγές-Κανονισμοί Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 78 κε., οι οποίοι καθιέρωσαν ενιαίο τύπο οργανώσεως όλων των κοινοτήτων των Χριστιανών-Ορθοδόξων του κλίματος του Οικουμενικού Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως (βλ. σχετικά Χαρ. Κ. Παπαστάθη, Ο κοινοτισμός στην Μακεδονία υπό το καθεστώς των «Εθνικών Κανονισμών», *Συμπόσιο ΚΙΘ, Δήμου Θεσσαλονίκης «Η διαχρονική πορεία του κοινοτισμού στη Μακεδονία» 9/11-12-1988*, έκδ. αριθ. 5,

εμφανίζεται αρχικά η επιρροή της Εξαβίβλου στην ένταξή της με άλλα σχετικά αποσπάσματα από τα έργα των Ζωναρά και Βλάσταρη στο «Απάνθισμα Κωδίκων» του λογοθέτη Ευστρατίου[81], 1632, στη Μολδαβία, και διαμέσου του Νομοκάνονα Μαλαξού η επιρροή της στον κώδικα της Βλαχίας Indreptarea Legei του Ματθαίου Βασσαράβα[82], 1652, ενώ εντάσσεται στη συνέχεια μεταξύ των άμεσων δικαιικών πηγών της Βλαχίας στο «Νομικόν Πρόχειρον» του Μιχαήλ Φωτεινοπούλου[83], 1765 (άλλως κώδικας

Θεσσαλονίκη 1991, σ. 137-143 κε.), οι επιμέρους ρυθμίσεις των οποίων εντάχτηκαν στους ψηφισμένους από τις κοινότητες αυτές Κανονισμούς, στους οποίους περιλαμβάνονταν και οι διατάξεις για τις ειδικότερες δικαιοδοσίες των κατά τόπους Δημογεροντιών, οι οποίες κατά την ενάσκηση των δικαστικών τους αρμοδιοτήτων «δικαιοδοτούσαν» «ιδίως» για τις λεγόμενες «εκκλησιαστικής φύσεως... υποθέσεις», δηλαδή γι' αυτές που είχαν «πνευματικό χαρακτήρα» και αφορούσαν οικογενειακού και κληρονομικού δικαίου διαφορές, όπως ήταν «οι αφορώσες προικοσύμφωνα, διαθήκες, συνοικέσια, διαζύγια και τα τοιαύτα, επί τη βάσει του Αρμενοπούλου και κατά τα έθιμα του τόπου [τα] έχοντα ισχύν νόμου», Κανονισμός Ορθοδόξου Ελληνικής Κοινότητας Θεσσαλονίκης, 1886, άρθρ. 20 εδ. β', Χαρ. Κ. Παπαστάθη, *Οι Κανονισμοί,* ό.π., σ. 149· ενώ λεπτομερέστερα αναφέρονται στο Δίκαιο που λάβαιναν υπόψη οι Δημογεροντίες δικάζοντας ως «μικτά εκκλησιαστικά Δικαστήρια» (που συστήθηκαν το 1891, για τα οποία βλ. Γ.Π. Νάκου, Περί του θεσμού του «πατρικού δικαιώματος» (babahakki) εις το εθιμικόν Δίκαιον Θράκης, *Αρμ.* 32/1978, 401 κε.) οι Κανονισμοί των Ελλην. Ορθόδ. Κοινοτήτων α) Βεροίας, 1912, άρθρ. 21 («κατά τους Εθνικούς Κανονισμούς των Πατριαρχείων, τη Βεζυρική Εγκυκλιο του 1891, την Πατριαρχική τοιαύτη του 1891, συνωδά τη εν ισχύι Δικονομία των Πατριαρχείων και ταις κατά τας εν τη Εξαβίβλω του Αρμενοπούλου, τοις Βασιλικοίς, τοις Κώδιξι και ταις Νεαραίς περιεχομέναις διατάξεσιν· ου μην αλλά και κατά τα επιτόπια έθιμα, τα αδιακόπως εφαρμοζόμενα από μακρού χρόνου και τας κύρος νόμου εχούσας εκκλησιαστικάς διατάξεις», Χαρ. Κ. Παπαστάθη, *Οι Κανονισμοί,* ό.π., σ. 235), β) Ναούσης, 1912, άρθρ. 33 (όπου παραθέτεται πανομοιότυπα το πιο πάνω εφαρμοζόμενο Δίκαιο, στο οποίο προστίθεται μόνο η επιπλέον αναφορά μετά «τοις Κώδιξι» και «ταις Πανδέκταις», Χαρ. Κ. Παπαστάθη, ό.π., σ. 255), γ) Βοδενών, 1911, άρθρ. 43 (το οποίο γενικεύει την αναφορά στο εφαρμοζόμενο Δίκαιο, τονίζοντας «και επί τη βάσει των εθνικών κανονισμών των εν ισχύι νόμων, ήτοι των κανόνων των Αγ. Αποστόλων και των Οικουμενικών και τοπικών συνόδων [,] του Ρωμαϊκού και Βυζαντινού δικαίου, του Ιουστινιάνειου, του εν τοις Βασιλικοίς και του Αρμενοπούλου. Των όρων, των τόμων [,] συγγηλίων, υπομνημάτων, εγκυκλίων και αποδείξεων του Οικουμενικού Πατριαρχείου, των επικρατούντων τοπικών εθίμων και παραδόσεων της Εμπορικής Οθωμανικής οικονομίας του Παραρτήματος του εμπορικού νόμου και του περί ακυρώσεως κεφαλαίου της πολιτικής οικονομίας [;], ών τας ελλείψεις συμπληρούσιν εκ του Ρωμαϊκού και Βυζαντινού δικαίου», ό.π., σ. 339· ενώ στο άρθρ. 47, του ίδιου Κανονισμού, ως εφαρμοζόμενο από τα «πνευματικά δικαστήρια» Δίκαιο προσδιοριζόταν ότι ήταν το «επί τη βάσει των Δικονομικών οδηγιών του Πατριαρχείου, της Εξαβίβλου του Αρμενοπούλου, των Βασιλικών, του Κώδικος, των Πανδεκτών, των Νεαρών...», ό.π., σ. 339), δ) Κορυτσάς, 1876, Κανονισμός Δημογεροντίας, κεφ. Α', άρθρ. 11 (αναφερόμενο γενικότερα ότι οι σχετικές αποφάσεις θα βασίζονται «επί των διατάξεων του Αρμενοπούλου και των εκκλησιαστικών θεσμών ή γίνονται ειρηνοδίκως», ό.π., σ. 352).

81. Βλ. προχ. Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος,* ό.π., σ. 4ε' κε.

82. Γενικότερα βλ. Ν.Ι. Πανταζόπουλου, Εκκλησία και Δίκαιον, ό.π., σ. 722 κε.· Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος,* ό.π.

83. Στην τελευταία του έκδοση των Π.Ι. Ζέπου - Val. Al. Georgescu - Αν. Σιφωνιού-Καράπα, *ΕΚΕΙΕΔΑκΑθ.*, τ. 24-26/1977-1979 (1982), όπου και πλήρη εισαγωγικά σημειώματα.

Μιχαήλ Ρακοβίτζα), το οποίο επηρεάζει και τους μεταγενέστερους κώδικες της Βλαχίας.

Στη Μολδαβία γίνεται ευρύτατη χρήση της Εξαβίβλου, μεταξύ άλλων στο εγχειρίδιο Manualul Iuridic, του Andronachi Donici[84], Ιάσιο 1814, ενώ η λειτουργία της νεοελληνικής αποδόσεως του Σπανού μέχρι το 1817 διατηρείται, όπως μαρτυρείται στο προοίμιο του λεγόμενου Κώδικα Καλλιμάχη[85] του 1817, άλλως «Πολιτικού Κώδικα της Μολδαβίας» (Codică Tivila a Moldovii), που βασίστηκε στον αυστριακό αστικό κώδικα του 1811 και σε ελάχιστες βυζαντινές δικαιικές διατάξεις (περίπου το 1/5 του συνόλου του)[86].

Ουσιαστικότερη όμως εμφανίζεται η λειτουργική διατήρηση της Εξαβίβλου στη Βεσσαραβία που ανήκε στην ηγεμονία της Μολδαβίας (στην οποία ήδη ίσχυε η Εξάβιβλος), και μετά την ενσωμάτωσή της στη ρωσική επικράτεια με τη Συνθήκη του Βουκουρεστίου του 1812, ως αυτοδιοικούμενη επαρχία της, στην οποία η χρήση της ως τοπικού βεσσαραβικού Δικαίου αναγνωρίστηκε ρητά με τα σχετικά ρωσικά διατάγματα του 1812 και 1818· χρήση που συνεχίστηκε και μετά την υποχρεωτική επιβολή της χρησιμοποιήσεως της ρωσικής γλώσσας στη Βεσσαραβία, 1828, διαμέσου της ρωσικής μεταφραστικής της αποδόσεως του Σπυρίδωνα Δεστούνη[87] (τα πέντε πρώτα βιβλία από τη νεοελληνική απόδοση του Σπανού, της δεύτερης εκδόσεως Βενετίας του 1766), που πραγματοποιήθηκε με σχετικό διάταγμα της Διοικήσεως Βεσσαραβίας, 1828, και άρχισε να εφαρμόζεται από τα τοπικά δικαστήρια μετά την έκδοσή της στην Πετρούπολη το 1831·

84. Στην έκδοση της Acad. Republ. Popul. Romîne, [Bucureşti] 1959.

85. Το κείμενο του οποίου βλ. στην έκδοση της Acad. Republ. Popul. Romîne, Codul Calimach [Bucureşti] 1958· ειδικότερα στοιχεία βλ. Χαρ. Κ. Παπαστάθη, Η διάδοσις της Εξαβίβλου, ό.π., σ. 20· εισαγωγικό σημείωμα Π.Ι. Ζέπου στην πιο πάνω έκδοση του Νομικού Προχείρου του Μιχαήλ Φωτεινοπούλου (πιο πάνω σημ. 83), σ. XXXV.

86. Βλ. γενικότερα Ν.Ι. Πανταζόπουλου, ό.π., σ. 723· Κ.Γ. Πιτσάκη, ό.π., σ. ϟζ', ενώ ειδικότερα βλ. Γ.Α. Μαντζούφα, *Η ερμηνεία Zeiller πρότυπον του Κώδικος Καλλιμάχη*, Αθήναι 1955· στου ίδιου, Τα αυστριακά πρότυπα του Κώδικος Καλλιμάχη (Δύο μελέται του Val. Al. Georgesco), *ΕΕΣχΝΟΕΠΘεσ.*, τ. Θ' «*Ακροθίνια Π.Γ. Βάλληνδα*», Θεσσαλονίκη 1973, σ. 737 κε., όπου υποστηρίζεται σε πιο εξειδικευμένη μορφή, σ. 740-743 κε. (σε σχέση με την παλαιότερη τοποθέτηση του C.D. Triantaphyllopoulos, Sur les sources du Code Callimaque, *Revista Ist. Romana*, I/1931, σ. 32 κε., σύμφωνα με την οποία τα 8/10 του Κώδικα Καλλιμάχη είναι «αυτό τούτο» το κείμενο του αυστριακού Κώδικα, ABGB/Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch) ότι «πρότυπο» για τη διατύπωση του «Πολιτικού Κώδικα του Πριγκιπάτου της Μολδαβίας», άλλως Κώδικα Καλλιμάχη, δεν αποτέλεσε μόνο το κείμενο του ABGB (ό.π.) αλλά και το ερμηνευτικό έργο του Fr.v. Zeiller, *Commentar über das allgemeine bürgerliche Gesetzbuch*... τ. I-IV, Wien u. Triest 1811-1813, σε πρβλ. με κριτικό σημείωμα Γ.Π. Νάκου στου Γ.Α. Μαντζούφα, Τα αυστριακά πρότυπα, ό.π., *Αρμ.* 27/1973, 413 κε.

87. Βλ. ειδικότερα Χαρ.Κ. Παπαστάθη, Η διάδοσις της Εξαβίβλου, ό.π., σ. 20 κε., 23 κε.· πρβλ. Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. ο', ϟη'.

ισχύς και εφαρμογή που διατηρήθηκε στη ρωσική Βεσσαραβία μέχρι το 1918, που ενσωματώθηκε ή προσαρτήθηκε στη Ρουμανία, και υπό το καθεστώς της οποίας συνεχίστηκε η ισχύς της Εξαβίβλου διαμέσου της ρουμανικής μεταφραστικής αποδόσεώς της από τον I. Peretz, Βουκουρέστι, 1921, μέχρι το 1928 που έληξε η λειτουργική ισχύς της, εξαιτίας της επεκτάσεως της ρουμανικής νομοθεσίας στη Βεσσαραβία[88].

Πάντως η γενικότερη επίδραση της βυζαντινής νομοθεσίας και του αρμενοπουλικού έργου στη ρωσική επικράτεια την περίοδο που εκδόθηκε η ρωσική απόδοση της Εξαβίβλου από τον Δεστούνη είναι εμφανής, ιδιαίτερα στη χρήση της ως ερμηνευτικού βοηθήματος του 49ου κεφαλαίου της ρωσικής νομοθετικής συμπιληματικής συλλογής της Kormčaja Kniga[89] (που περιείχε τη μετάφραση του Προχείρου Νόμου των Μακεδόνων), στην οποία χρήση βασική ήταν η συμβολή του βαρόνου G.A. Rozenkampf, ο οποίος επιμελήθηκε[90], 1829, της μεταφράσεως των κύριων τίτλων της Εξαβίβλου και της αρμενοπουλικής «Επιτομής των θείων και ιερών κανόνων» από την έκδοση του I. Leunclavius, "Iuris Graeco-romani tam canonici quam civilis tomi duo", Φραγκφούρτη 1596.

Εμφανής επίσης ήταν η λειτουργική χρήση της Εξαβίβλου και στη Βαλκανική ήδη από την Τουρκοκρατία, όπου ισχυε αυτή στις χώρες επιρροής του Οικουμενικού Πατριαρχείου, Ελλάδα, Βουλγαρία, Σερβία, κλπ., χωρίς να προκύψει άμεση ανάγκη μεταφραστικής της αποδόσεως στις γλώσσες των χωρών αυτών και ιδιαίτερα στη Βουλγαρία, ενώ για τους ορθόδοξους Σέρβους της Αυστρίας, υπαγόμενους στην ορθόδοξη αρχιεπισκοπή Καρλοβικίων, εκπονήθηκε[91] σερβική μεταφραστική απόδοση της Εξαβίβλου από τον κληρικό Petar Vitković, 1797-1798, με βάση την έκδοση Gothofredus, 1587 και τη νεοελληνική απόδοση του Σπανού από την τέταρτη έκδοση Βενετίας, 1777.

γ) Τέλος, η ελληνική δικαιοταξία, μετά την ελληνική Επανάσταση του 1821 και τυπικά μέχρι το 1946, εμφανίζει, εκτός της μακρόχρονης λειτουργικής ισχύος της Εξαβίβλου κατά τη μεταβυζαντινή περίοδο[92], την ειδικότερη έκφανση της λειτουργικής διατηρήσεως της ιδιωτικής συμπιληματικής νομοκανονικής συλλογής του Αρμενόπουλου, 1345, τόσο κατά την περίοδο των πρώτων ετών της αναδημιουργίας της νεοελληνικής επικράτειας[93] όσο και κατά τα μεταγενέστερα έτη της συγκροτημένης

88. Χαρ. Κ. Παπαστάθη, ό.π., σ. 23-24 κε.
89. Ό.π., σ. 22 κε.
90. Ό.π., σ. 22-23.
91. Ό.π., σ. 17-19 κε.
92. Όπως πιο πάνω στο κείμενο της μελέτης αυτής αναπτύχθηκε, § 5.2., σημ. 53 κε.
93. Η οποία θεωρείται ότι ανασυστήθηκε ή ορθότερα «ανιδρύθηκε» de facto το 1821 (με την Ελληνική Επανάσταση) και de iure το 1830 (με τα Πρωτόκολλα της Ανεξαρτησίας της Ελλάδος)· πρβλ. Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π., σ. 262 κε.

πλέον σε οργανωμένο κράτος ελληνικής πολιτείας[94].

Τη γενικόλογη αναφορά στους «νόμους των αειμνήστων χριστιανών ημών αυτοκρατόρων», τους οποίους τα Πολιτεύματα των Επαναστατικών Συνελεύσεων των Ελλήνων[95] προσδιορίζουν ότι θα αποτελούσαν τη «βάση» «των πολιτικών και εγκληματικών διαδικασιών» μέχρις ότου συντάσσονταν οι σχετικοί κώδικες νόμων «πολιτικών, εγκληματικών και εμπορικών», διαδέχεται η καποδιστριακή ρύθμιση του ΙΘ' Ψηφίσματος / 1828 «περί διοργανισμού των δικαστηρίων»[96], άρθρ. 38, η οποία προσδιόριζε ρητά τη χρήση της Εξαβίβλου στη δικαστηριακή πρακτική: «τα δικαστήρια ακολουθούν εις μεν τα πολιτικά τους νόμους των αυτοκρατόρων περιεχομένους εις την Εξάβιβλον του Αρμενοπούλου»· ρύθμιση η οποία επαναλαμβάνεται με επουσιώδεις διαφοροποιήσεις και στο Ψήφισμα 152/1830 «περί δικαστηριακού οργανισμού»[97], επιτάσσοντας ότι «τα δικαστήρια διά μεν το πολιτικόν ακολουθούν τους νόμους των αυτοκρατόρων, εωσού δ' εκδοθή η παρασκευαζομένη συλλογή αυτών [η οποία, σημειωτέον, είχε ήδη διαταχθεί με το Διάταγμα 64/1830[98], το οποίο προέβλεπε την κατάρτιση της συλλογής αυτής από το Γραμματέα επί της Δικαιοσύνης, ο οποίος «τόσον εκ των Βασιλικών όσον και εκ των νεαρών των μεταγενεστέρων αυτοκρατόρων θέλει συλλέξει άπαντας τους πολιτικούς βυζαντινούς νόμους κατατάττων αυτούς εις την ανήκουσαν τάξιν»] θέλουν συμβουλεύεσθαι τους περιεχομένους εις την πρόχειρον Εξάβιβλον του Αρμενοπούλου», χωρίς βέβαια να δίνεται καμιά ιδιαίτερη βαρύτητα στην τελευταία διατύ-

94. Στα πλαίσια της οποίας η Εξάβιβλος του Αρμενόπουλου απέκτησε de iure νομοθετική ισχύ (Γ.Π. Νάκου, προβληματική, ό.π., σ. 263), σύμφωνα με το Διάταγμα «Περί Πολιτικού Νόμου» της 23-2/7-3-1835 (*ΕτΚ*, φ. 7/7-3-1835, σ. 10, ανατύπ. *ΕτΚ*, τ. Α', εν Αθήναις 1866), το οποίο θέσπιζε ότι «Οι πολιτικοί νόμοι των βυζαντινών αυτοκρατόρων οι περιλαμβανόμενοι εις την Εξάβιβλον του Αρμενοπούλου θέλουν ισχύει μέχρισού δημοσιευθή ο πολιτικός κώδηξ του οποίου την σύνταξιν διετάξαμεν ήδη...», για το οποίο βλ. τελευταία στου Σπ.Ν. Τρωιάνου, Από την «Εξάβιβλο» στα Βασιλικά, *Ελληνική Δικαιοσύνη*, 31/1990, 701 κε.

95. Τα κείμενα των οποίων βλ. στη συλλογή του Ηλ.Γ. Κυριακόπουλου, *Τα Συντάγματα της Ελλάδος*, Αθήναι 1960, σ. 31 κε., ενώ για την αναγωγή στη βυζαντινορωμαϊκή νομοθεσία, η οποία αποτέλεσε την κυρίαρχη προβληματική των επαναστατικών συνελεύσεων σχετικά με το Δίκαιο που θα «εισαγόταν» στην επαναστατημένη Ελλάδα, βλ. στου Γ.Π. Νάκου, *Ιστορία Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου*, ό.π., σ. 188 κε., όπου θεμελιώνεται η υποδομή της προβληματικής αυτής, η οποία, τελικά, αποτέλεσε τη βάση για τη δημιουργία των αναγωγικών προϋποθέσεων, που θεωρήθηκαν δημιουργικές της «εισαγωγής» αυτής του Ρωμαϊκού Δικαίου.

96. Το κείμενο βλ. στη *Γενική Εφημερίδα της Ελλάδος*, φ. 95/19-12-1828· Γ.Δ. Δημακόπουλου, Ο Κώδιξ των Ψηφισμάτων της Ελληνικής Πολιτείας, Α' 1828-1829, *ΕΚΕΙΕΔΑκΑθ.*, τ. 14/1967 (1970), σ. 133 κε., 137· πρβλ. Γ.Π. Νάκου, *Ιστορία Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου*, ό.π., σ. 189.

97. Γ.Π. Νάκου, ό.π., σ. 190.

98. Γ.Π. Νάκου, ό.π., σ. 189· βλ. σχετικά Σπ. Ν. Τρωιάνου, Από την «Εξάβιβλο» στα Βασιλικά, ό.π., σ. 699 κε.

πωση[99] «εις την πρόχειρον Εξάβιβλον», γιατί όντως η επιγραφή της Εξαβίβλου ήταν «Πρόχειρον Νόμων το λεγόμενον η Εξάβιβλος».

Η ουσιαστικότερη όμως λειτουργική διατήρηση της Εξαβίβλου στον ελληνικό χώρο επιτεύχθηκε με το Διάταγμα «περί Πολιτικού Νόμου»[100] της 23-2-1835, το οποίο καθιέρωνε την πλήρη και καθολική de iure νομοθετική ισχύ της, σύμφωνα με το οποίο: «Οι πολιτικοί νόμοι των βυζαντινών αυτοκρατόρων οι περιλαμβανόμενοι εις την Εξάβιβλον του Αρμενοπούλου θέλουν ισχύει μεχρισού δημοσιευθή ο πολιτικός κώδηξ του οποίου την σύνταξιν διετάξαμεν ήδη...», διατήρηση η οποία επέτρεψε την περαιτέρω ισχύ της μέχρι το 1946, που άρχισε να ισχύει ο Αστικός Κώδικας[101].

Το αξιοσημείωτο στην περίπτωση αυτή ήταν ότι αντί να ερμηνευθεί το περιεχόμενο του εισαγωγικού της ισχύος της Εξαβίβλου Διατάγματος με βάση την ουσιαστική του προοπτική και τον ειδικότερο σκοπό του —μια και ρητά αναφερόταν ότι θα ίσχυαν «οι πολιτικοί νόμοι των βυζαντινών αυτοκρατόρων» που ήταν ενταγμένοι στην Εξάβιβλο—, υπερίσχυσε στην επιστήμη και τη νομολογία, για λόγους τυπικά ερμηνευτικούς των απώτερων ή απώτατων βυζαντινών πηγών της Εξαβίβλου, η ευρύτατη αναγωγική χρήση του λεγόμενου βυζαντινορωμαϊκού δικαίου μέχρι την αρχική πηγή του, η οποία ήταν το Corpus Iuris Civilis του Ιουστινιανού, και διαμέσου της αναγωγής αυτής η άμεση χρήση και εφαρμογή στην Ελλάδα του γερμανικού πανδεκτιστικού δικαίου, με συνέπεια την ολοκληρωτική αλλοίωση του σκοπού και του προορισμού του Διατάγματος του 1835[102].

Η «μορφή» αυτή της απώτατης αναγωγικής καθιερώσεως της ισχύος των ρυθμίσεων των διατάξεων της Εξαβίβλου[103] διατηρήθηκε στην Ελλάδα από το 1835 μέχρι το 1946 που άρχισε να ισχύει ο ελληνικός Αστικός Κώδι-

99. Βλ. Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. ρβ' κε.· Γ.Π. Νάκου, *Ιστορία Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου*, ό.π., σ. 189.

100. Πρβλ. πιο πάνω σημ. 94. Ειδικότερη ερμηνεία βλ. στου Ν.Ι. Πανταζόπουλου, *Από της «λογίας» παραδόσεως εις τον Αστικόν Κώδικα*, Αθήναι 1947 (Θεσσαλονίκη 1965[2], φωτομχν.), σ. 197 κε.· βλ. επίσης για τη σημασία του Διατάγματος αυτού, ως απώτερης νομοθετικής βάσεως της «εισαγωγής» του Ρωμαϊκού Δικαίου στην ελληνική επικράτεια, στου Γ.Π. Νάκου, *Ιστορία Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου*, ό.π., σ. 186-187 κε.· σχετικά βλ. ωσαύτως Σπ. Ν. Τρωιάνου, Από την «Εξάβιβλο» στα Βασιλικά, ό.π., σ. 701 κε.

101. Γ.Π. Νάκου, ό.π., σ. 187.

102. Γ.Π. Νάκου, *Ιστορία Ελληνικού και Ρωμαϊκού Δικαίου*, ό.π., σ. 188· σχετικά βλ. επίσης νομολογιακά δεδομένα, ιδιαίτερα από την αεροπαγιτική νομολογία, στου Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ό.π., σ. 331-332 κε.· Κ.Γ. Πιτσάκη, *Εξάβιβλος*, ό.π., σ. ρστ'-ρζ' κε., ρθ' κε.· Σπ. Ν. Τρωιάνου, ό.π., σ. 703-704 κε.

103. Γ.Π. Νάκου, ό.π., σ. 187, αποτέλεσε και τη βάση αναφοράς στο λεγόμενο βυζαντινορωμαϊκό Δίκαιο, ενώ ουσιαστικότερα λειτούργησε και σαν μορφή ασφαλούς τεκμηριώσεως της νομικής βάσεως του σκεπτικού των εκδιδόμενων δικαστικών αποφάσεων, με αποτέλεσμα η «τακτική» ή η «πρακτική» αυτή να συνεχίζεται και σήμερα στη νομολογία των ελληνικών δικαστηρίων, κατώτερων και ανώτερων, μη εξαιρουμένου και του ΑΠ, με ρητές ανα-

κας, ο ΕισΝΑΚ του οποίου, άρθρ. 5, καταργούσε ρητά το Διάταγμα «περί Πολιτικού Νόμου» του 1835.

Παράλληλα, όμως, όμοια ρύθμιση με την περιεχόμενη στο Διάταγμα του 1835 είχε εισαχθεί και στην αυτόνομη ηγεμονία της Σάμου, στην οποία, επίσης, ισχυσαν ως νομοθετημένη πηγή του αστικού της Δικαίου, με βάση το Νόμο ΙΑ΄/1851: «οι πολιτικοί μόνον νόμοι οι εμπεριεχόμενοι εις την Εξάβιβλον του Αρμενοπούλου και εφαρμόζεσθαι εις όλα τα δικαστήρια της Σάμου»[104], ισχύς που διατηρήθηκε μέχρι το 1897 [1899] που εισήχθη σ' αυτήν ο Σαμιακός Αστικός Κώδικας[105].

Έτσι, μολονότι διατυπώθηκε[106] ότι η Εξάβιβλος στα τέλη του 19ου αι. αποτελούσε τον αστικό κώδικα τριών χωρών, της Ελλάδας, της Σάμου και της Βεσσαραβίας, θα ήταν εγγύτερα της ορθότερης οριοθετήσεως της τότε δικαιικής πραγματικότητας αν αναφερόταν ότι η Εξάβιβλος, το ιδιωτικό αυτό συμπιληματικό εγχειρίδιο του 1345, αποτελούσε ουσιαστικό Δίκαιο τεσσάρων δικαιοταξιών του ευρωπαϊκού χώρου, του Οικουμενικού Πατριαρχείου, της Βεσσαραβίας, της Σάμου και της Ελλάδας, κι αυτό γιατί η Εξάβιβλος δεν ήταν[107] το αποκλειστικό εθνικό δίκαιο των δικαιοταξιών αυτών, αλλά η βάση της περαιτέρω διαμορφωτικής ή «παραμορφωτικής» εφαρμογής των περιεχομένων σ' αυτήν δικαιικών ρυθμίσεων.

6. Με βάση το τελείως διαγραμματικό πλαίσιο της αναπτύξεως αυτής θα μπορούσε να υποστηριχθεί ότι η κατάλυση της βυζαντινής αυτοκρατορίας δεν ανέκοψε την ουσιαστική ισχύ και ταυτόχρονα δεν επηρέασε στο ελάχιστο την πλήρη λειτουργική διατήρηση του Βυζαντινού Δικαίου, το οποίο συνέχισε να εφαρμόζεται διαμέσου των βυζαντινών δικαιικών στοιχείων, που αποτελούσαν και τις κύριες μορφές της ειδικότερης «εκφράσεως» του· κατά συνέπεια, η λειτουργική του διατήρηση, με αφετηρία τις μεγάλες νομοκανονικές συλλογές της Μακεδονίας, που αναφέρονταν κυ-

φορές για τεκμηρίωση ρυθμίσεων του προϊσχύσαντος βυζαντινορωμαϊκού Δικαίου στις σχετικές διατάξεις της ιουστινιάνειας νομοθεσίας, δηλαδή στο CIC, λησμονημένου τελείως του νομικού κειμένου της Εξαβίβλου του Αρμενόπουλου, που καλώς ή κακώς εισήχθη ως θετικό Δίκαιο στην ελληνική νομοθεσία με το Διάταγμα του 1835.

104. Το κείμενο και σχετική ανάπτυξη βλ. στου Αλ.Δ. Σεβαστάκη, *Το δημόσιον δίκαιον εν Σάμω, κατά την Τουρκοκρατίαν, την Επανάστασιν και το Ηγεμονικόν καθεστώς*, Θεσσαλονίκη 1959, σ. 74 κε., 107.

105. Αλ. Δ. Σεβαστάκη, ὀ.π., σ. 76 κε., ενώ με το Νόμο 1435/1904 της Σάμου (Δ.Σ. Γκίνη, *Περίγραμμα ιστορίας του Μεταβυζαντινού Δικαίου*, εν Αθήναις 1966, αριθ. 1086) αναβίωσε η ισχύς της Νεαράς 26 του Ανδρόνικου Β΄, για την οποία ειδικότερα βλ. Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ὀ.π., σ. 329, και στη μελέτη αυτή, πιο κάτω § 7.

106. Στου Κ.Γ. Πιτσάκη, ὀ.π., σ. ριʹ.

107. Με την έννοια βέβαια ότι αποτελούσε το μοναδικό ή το κύριο νομοθετικό κείμενο, αφού λειτουργούσε παράλληλα και το Δίκαιο που βασιζόταν στη θεσπιζόμενη στις δικαιοταξίες αυτές εγχώριά τους νομοθεσία.

ρίως στα προαναφερθέντα έργα των Βλάσταρη και ιδιαίτερα του Αρμενόπουλου, και τις παράγωγες και βασιζόμενες ή επηρεαζόμενες απ' αυτά μεταγενέστερες νομοκανονικές συλλογές[108], δίκαια προσδίδει στο Βυζαντινό αυτό Δίκαιο, όπως περιέχονταν στις συλλογές αυτές, το χαρακτηρισμό του «ζωντανού» Δικαίου[109], εξαιτίας της πραγματικής του εφαρμογής, στους δεδομένους πιο πάνω χώρους και χρόνους, που οριοθετούν και το πραγματικό ιστορικό χωρόχρονο της γενικότερης λειτουργικής του διατηρήσεως. Παράλληλα, μέσα στο χωρόχρονο αυτό, διαμορφώθηκε και το ειδικότερο πλαίσιο της επιδράσεως των βυζαντινών αυτών δικαιικών στοιχείων στην περαιτέρω ανάπτυξη και μορφοποίηση των ευρωπαϊκών Δικαίων με την έννοια που προεκτέθηκε.

7. Ενδεικτικό στοιχείο ουσιαστικής λειτουργίας νομοθετικής ρυθμίσεως Βυζαντινού Δικαίου, η οποία επιβίωσε με πλήρη ισχύ σε πάρα πολύ μεγάλη χρονική περίοδο, αποτελούσε η Νεαρά 26 του Ανδρόνικου Β' Παλαιολόγου, 1305/1306, η οποία κύρωνε τη συνοδική Πράξη του Πατριάρχη Αθανασίου Α', 1304: «Ζήτησις του πατριάρχου κυρ Αθανασίου και της περί αυτόν ιεράς συνόδου προς τον ευσεβέστατον κυρ Ανδρόνικον τον Παλαιολόγον», η οποία περιείχε μεταξύ των θεσπιζομένων άλλων διατάξεων τις ρυθμίσεις «περί τριμοιρίας» των κληρονομικών μεριδίων στην εξ αδιαθέτου κληρονομική διαδοχή, σύμφωνα με τις ρητές προϋποθέσεις των κεφ. α' και δ' της Νεαράς αυτής[110].

Η Νεαρά 26, ίσως η σπουδαιότερη νομοθετική παραγωγή της τελευταίας προ της οριστικής αλώσεως της βυζαντινής αυτοκρατορίας περιόδου, είχε ιδιαίτερα μακρόχρονη διάδοση, ισχύ και ανολοκλήρωτη τροχιά ως θεσμοποιημένη διάταξη του θετικού Βυζαντινού Δικαίου, στην οποία κυρίαρχο χαρακτηριστικό στοιχείο ήταν οι επάλληλες (με την έννοια των διαδοχικών) ερμηνείες και οι διάφορες παραλλαγές της, όχι μόνο στην τελευταία αυτή βυζαντινή περίοδο του Δικαίου, αλλά και κατά τη διάρκεια του μεταβυζαντινού και του νεοελληνικού Δικαίου[111].

Η ρύθμιση αυτή «περί τριμοιρίας» της Νεαράς 26 αποτελούσε εξαιρετικό Δίκαιο[112] —lex specialis για τις ειδικές περιπτώσεις κατανομής των κληρονομιαίων περιουσιακών στοιχείων στην εξ αδιαθέτου κληρονομική

108. Πρβλ. πιο πάνω σημ. 53 κε.· πρβλ. επίσης Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π., σ. 273 κε.

109. Για την έννοια του οποίου βλ. Γ. Μιχαηλίδη-Νουάρου, *Ζωντανό και Φυσικό Δίκαιο*, Αθήνα 1982, σ. 46 κε., 87 κε., 93 κε., 112 κε., 162· βλ. σχετικά Γ.Π. Νάκου, Η προβληματική, ό.π., σ. 285 κε.· πρβλ. στου ίδιου, Νεαρά 26, ό.π., σ. 323 κε.

110. Ειδικότερα βλ. Γ.Π. Νάκου, Νεαρά 26, ό.π., σ. 273-279 κε.

111. Γ.Π. Νάκου, ό.π., σ. 276 κε., 307 κε., 314 κε., 323 κε., 324-325 κε., 328 κε.

112. Ό.π., σ. 277 κε., 291, 301, 305, 308.

διαδοχή— έναντι του ισχύοντος τότε βυζαντινορωμαϊκού Δικαίου, κυρίως των Βασιλικών[113] των Μακεδόνων, που είχαν επαναφέρει σε ισχύ, εντάσσοντάς τες στη νομοθεσία τους, τις ρυθμίσεις των ιουστινιάνειων Νεαρών 118/543 και 127/548· *απόκλιση*[114] του τελευταίου αυτού Δικαίου θεωρούνταν ότι ήταν το ρυθμιστικό περιεχόμενο της Νεαράς 26.

Στο πλαίσιο της τελευταίας αυτής δικαιικής αξιολογήσεως της ρυθμίσεως «περί τριμοιρίας», ως *αποκλίσεως* του ισχύοντος τότε Δικαίου, η μελέτη και αξιολόγηση των σχετικών νομολογιακών στοιχείων της δικαστηριακής πρακτικής του συνοδικού δικαστηρίου του Οικουμενικού Πατριαρχείου[115], των ετών 1315-1348, έχει διαπιστώσει συνεπή θετική εφαρμογή του ρυθμιστικού κανόνα της Νεαράς 26[116], εφόσον βέβαια στις επίδικες υποθέσεις προσιδίαζε η εφαρμογή του κανόνα αυτού της Νεαράς 26[117], με τήρηση από την πατριαρχική και συνοδική νομολογιακή πρακτική μιας γενικότερης δικαιικής αναγωγής όλων των ενώπιόν της ένδικων υποθέσεων στον προσιδιάζοντα στις υποθέσεις αυτές ουσιαστικό κανόνα του θετικού Βυζαντινού κληρονομικού Δικαίου[118]· κατά συνέπεια οι αντιρρήσεις που διατυπώθηκαν σχετικά με την αδυναμία διαμορφώσεως πάγιας νομολογίας για την τριμοιρία κατά την τελευταία αυτή βυζαντινή περίοδο[119], καθώς και με τις παρεκκλίσεις της πατριαρχικής συνόδου από το ρυθμιστικό περιεχόμενο της Νεαράς 26[120], δεν παρέχουν ικανοποιητική στήριξη[121], ούτε από την τελευταία επαναξιολόγησή τους επαληθεύτηκαν από τα σχετικά νομολογιακά δεδομένα οι αρνητικές αυτές διαπιστώσεις[122].

Η τήρηση αυτή του γενικότερου ρυθμιστικού περιεχομένου ιδιαίτερα του κεφ. δ΄ της Νεαράς 26 ίσως να ήταν η αιτία της εμπεδώσεως της ισχύος της και της περαιτέρω διατηρήσεώς της ως «ζωντανού» Δικαίου[123] του ευρύτερου Ελληνισμού γενικότερα, η οποία ειδικότερα βασίστηκε: στην ένταξη των ρυθμίσεών της στις νομοκανονικές συλλογές των Βλάσταρη[124]

113. Ό.π., σ. 278, 291 κε., 294, 296-298, 301, 305.

114. Ό.π., σ. 278.

115. Ειδικότερη αναλυτική παράθεση των σχετικών δεδομένων βλ. ό.π., σ. 307-308 κε., 315 κε.

116. Ό.π., σ. 308, 314 κε., 322 κε., όπου αντικρούεται η διατυπωθείσα άποψη για τη μη «συνεπή» «εφαρμογή» της Νεαράς 26, κεφ. δ΄, από την πατριαρχική σύνοδο του Οικουμενικού Πατριαρχείου, ό.π., σ. 307 κε., 322-323.

117. Ό.π., σ. 307-308, 314 κε.

118. Ό.π., σ. 314 κε., 322 κε.

119. Τις οποίες βλ. ό.π., σ. 307-308.

120. Ό.π., σ. 308 κε., 314 κε., 323.

121. Ό.π., σ. 323, σε πρβλ. με σ. 308 κε.

122. Ό.π., σ. 308 κε., 314 κε., 322 κε.

123. Ό.π., σ. 323 κε.· πρβλ. για την έννοια πιο πάνω σημ. 109.

124. Ό.π., σ. 324.

και Αρμενόπουλου[125], καθώς και στα πολυποίκιλα και πολύμορφα νομοκανονικά τους παράγωγα έργα του μεταβυζαντινού Δικαίου[126]· στη συνεπή εφαρμογή της από την πατριαρχική σύνοδο που προεκτέθηκε, καθώς και στην «επίσημη» επαναβίωση της ισχύος της στα πλαίσια της οιονεί «νομοθετικής» δραστηριότητας του Οικουμενικού Πατριαρχείου, εκφραζόμενης διαμέσου των εξειδικευμένων ερμηνευτικών εκφράσεων του ειδικότερου περιεχομένου της Νεαράς 26, που αποτελούσαν οι Κανονικές Διατάξεις των Πατριαρχών Ιερεμία Γ', 1721[127], και Καλλίνικου Ε', 1803[128]· στην αναγνώριση της ρυθμιστικής ισχύος της Νεαράς 26 στο εθιμικό Δίκαιο Ουγγροβλαχίας[129] και στις κωδικοποιήσεις των Παραδουνάβιων Ηγεμονιών[130]· στην εθιμική έκφραση του εννοιολογικού της περιεχομένου στο Δίκαιο του τουρκοκρατούμενου Ελληνισμού και στο νεοελληνικό Δίκαιο, με ειδικές εκφάνσεις της λειτουργίας της στη νομολογιακή πρακτική ιδιαίτερα της Τουρκοκρατίας[131], ενώ η ειδικότερη λειτουργική της ισχύ στη νεοελληνική επιστήμη του Δικαίου[132] και τη νομολογία[133] δεν ήταν θετική στο τελευταίο αυτό Δίκαιο, επικεντρωμένη κύρια στο ανεφάρμοστο της εξαιρετικής αυτής ρυθμίσεως, εξαιτίας της επικλήσεως της ελλείψεως της απαραίτητης βασιλικής (ή αυτοκρατορικής) επικυρώσεως της συνοδικής Πράξεως του Πατριάρχη Αθανασίου Α', 1304, η οποία δε μνημονευόταν στο αρμενοπουλικό κείμενο της Εξαβίβλου[134]—, με συνέπεια την αρνητική της αντιμετώπιση, όχι ως αυτοκρατορική αλλά ως πατριαρχική πράξη, μη υπαγόμενη στο ρυθμιστικό περιεχόμενο του Διατάγματος του 1835[135], το οποίο εισήγαγε την ισχύ μόνο των πολιτικών νόμων των βυζαντινών αυτοκρατόρων που περιέχονταν στην Εξάβιβλο—· στην ειδική αναγνώρισή της στο Δίκαιο της Σαμιακής Πολιτείας, με το Νόμο 1435/1904 της Σάμου[136], ο οποίος αναβίωσε την ισχύ του ρυθμιστικού περιεχομένου της, σύμφωνα με την εθιμική διαμόρφωση που είχε η Νεαρά 26, ενταγμένη ήδη μεταξύ των «καθιερωμένων» εθίμων της Σάμου[137], το «Διάγραμμα» των οποίων ει-

125. Ό.π., σ. 324-325.
126. Ό.π., σ. 325 κε.
127. Ό.π., σ. 326.
128. Ό.π., σ. 326 κε.
129. Ό.π., σ. 327.
130. Ό.π.
131. Ό.π., σ. 328 κε., 330.
132. Ό.π., σ. 331 κε.
133. Ό.π., σ. 332 κε.
134. Ό.π., σ. 331 κε., 334.
135. Ό.π., σ. 333, ενώ για το Διάταγμα του 1835 πρβλ. πιο πάνω σημ. 100-103.
136. Ό.π., σ. 329· πρβλ. πιο πάνω σημ. 104-105.
137. Ό.π.

χε κυρωθεί από τη Γενική Συνέλευση Σάμου του 1848[138].

8. Δίνοντας έτσι, μετά από την ανάπτυξη αυτή, την τελευταία συμπερασματική παρατήρηση για τα πραγματικά όρια της ειδικότερης λειτουργικής διατηρήσεως του Βυζαντινού Δικαίου, στα πλαίσιά του ως διαμορφωτικού στοιχείου της εξελικτικής πορείας των ευρωπαϊκών Δικαίων, πιστεύεται ότι τα όρια αυτά δεν ήταν περιορισμένα, αλλά, αντίθετα, κινούνταν μέσα σε ένα ευρύτερο δικαιικό πλαίσιο ουσιαστικά εφαρμοζόμενου Δικαίου, το οποίο, μολονότι το περιεχόμενο όλων των σχετικών βυζαντινής προελεύσεως ρυθμίσεων δεν απέδιδε πάντοτε σύγχρονους με την εποχή της λειτουργίας των ρυθμίσεων αυτών δικαιικούς θεσμούς, θα μπορούσε παρ' όλα αυτά να προσδώσει στη μεταγενέστερη αυτή εφαρμογή το χαρακτηρισμό του ως «ζωντανού» Δικαίου.

Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

138. Ό.π.

Τάσου Καραναστάση

ΕΝΑΣ ΝΕΟΜΑΡΤΥΡΑΣ ΣΤΙΣ ΣΕΡΡΕΣ ΤΟΥ Β΄ ΜΙΣΟΥ ΤΟΥ 15. ΑΙΩΝΑ. Ο ΑΓΙΟΣ ΙΩΑΝΝΗΣ Ο ΣΕΡΡΑΙΟΣ ΚΑΙ Η ΑΚΟΛΟΥΘΙΑ ΤΟΥ, ΕΡΓΟ ΤΟΥ ΜΕΓΑΛΟΥ ΡΗΤΟΡΟΣ ΜΑΝΟΥΗΛ ΚΟΡΙΝΘΙΟΥ

Σε όλη τη διάρκεια της τουρκοκρατίας, ιδιαίτερα τους πρώτους αιώνες της, το Οθωμανικό κράτος είχε ως μόνιμους στόχους στην περιοχή των Βαλκανίων να διατηρήσει και να σταθεροποιήσει τα εδαφικά κέρδη που προέκυψαν από τη στρατιωτική του εξάπλωση και να ισχυροποιήσει και να επεκτείνει την πολιτική, οικονομική και πολιτιστική κυριαρχία του πάνω στους υπόδουλους χριστιανικούς λαούς, ανάμεσά τους και στον ελληνικό. Ιδεολογική βάση του Κράτους αποτελούσε η υπεροχή του Ισλάμ, και το γεγονός αυτό καθιστούσε το θρησκευτικό κριτήριο κύριο ρυθμιστή των σχέσεων ανάμεσα σε κυριάρχους και υποτελείς σε κάθε πλευρά της δημόσιας ζωής. Ισχυροί κοινωνικοί παράγοντες, λόγοι συχνά οικονομικοί, πολιτικοί ή ψυχολογικοί, που τους διαμόρφωνε και τους ενεργοποιούσε η θεσπισμένη ολοκληρωτική μουσουλμανική κυριαρχία οδήγησαν πολλούς Έλληνες ορθόδοξους χριστιανούς στην αλλαξοπιστία και τον εξισλαμισμό[1]. Άμεση και αναπόδραστη συνέπεια της ενσωμάτωσης καθενός από αυτούς στην κοινότητα των πιστών του Ισλάμ ήταν η απότομη αποξένωσή του από τον πνευματικό χώρο όπου ανήκε, η απομάκρυνσή του από τις παραδόσεις και τον πολιτισμό του Βυζαντίου, που εξακολουθούν να επιβιώνουν, καθώς και η απώλεια, σαφέστερη σε πιο όψιμες επο-

1. Για το φαινόμενο του εξισλαμισμού στον ευρύτερο ελληνικό χώρο βλ. Ι. Κ. Βογιατζίδης, Ιστορικαί μελέται. Εκτουρκισμός και εξισλαμισμός των Ελλήνων κατά τον Μεσαίωνα, *ΕΕΦΣΠΘ* 2 (1932) 95-152, Sp. Vryonis, Jr., *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteengh Century*, Μπέρκλεϊ - Λος Άντζελες - Λονδίνο, University of California Press, 1971, σ. 351-402, Α.Ε. Βακαλόπουλος, *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού*, τ. Α΄: *Αρχές και διαμόρφωσή του*, Θεσσαλονίκη ^{2}1974, σ. 122-126, ο ίδιος, αυτ., τ. Β΄: *Τουρκοκρατία 1453-1669. Οι ιστορικές βάσεις της νεοελληνικής κοινωνίας και οικονομίας*, Θεσσαλονίκη ^{2}1976, σ. 51-73, Π. Χιδίρογλου, Εξισλαμισμοί στην

χές, της εθνικής του συνείδησης. Αντίρροπες δυνάμεις μέσα στο ίδιο κοινωνικό σώμα απορρίπτουν ωστόσο την προσαρμογή και την αλλοτρίωση και αντιστέκονται στην πολιτική της αφομοίωσης που προωθεί το Οθωμανικό κράτος, συντηρούν τις παραδοσιακές πνευματικές αξίες και τη χριστιανική πίστη με τη συσπείρωση γύρω από την Ορθόδοξη Εκκλησία και με την προσήλωση στην κοινή λατρεία. Από αυτό το ιστορικό και κοινωνικό περιβάλλον αναδείχτηκαν οι νεομάρτυρες, χριστιανοί που αρνήθηκαν τον εξισλαμισμό και με τη θέλησή τους θανατώθηκαν μαρτυρικά[2], συνοψίζοντας στο πρόσωπό τους το συνολικό αίτημα ολόκληρης της χριστιανικής κοινότητας, είτε στον ευρύτερο χώρο της Οθωμανικής αυτοκρατορίας είτε σε συγκεκριμένα κάθε φορά τοπικά όρια, για αντίσταση θρησκευτική και εθνική, αδιάσπαστα τις δύο συνδεδεμένες.

Από το πλήθος των νεομαρτύρων, που με την ομολογία και τη θυσία τους στήριξαν και ενδυνάμωσαν τον ορθόδοξο Ελληνισμό στα χρόνια της τουρκοκρατίας, αρκετοί είναι εκείνοι τους οποίους η επίσημη Εκκλησία ή

Κρήτη, *Πεπραγμένα του Δ΄ Διεθνούς Κρητολογικού Συνεδρίου (Ηράκλειο, 29 Αυγούστου-3 Σεπτεμβρίου 1976)*, τ. Γ΄: *Νεώτεροι χρόνοι*, Αθήνα 1981, σ. 336-350, K. Fotiadis, *Die Islamisierung Kleinasiens und die Kryptochristen des Pontos* (διατρ.), ‹Tübingen› 1985, σ. 30-88 (= *Οι εξισλαμισμοί της Μικράς Ασίας και οι κρυπτοχριστιανοί του Πόντου*, μετάφρ. Α. Καψάλη, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 49-146), Ε.Χ. Ζεγκίνης, *Ο μπεκτασισμός στη Δ. Θράκη. Συμβολή στην ιστορία της διαδόσεως του μουσουλμανισμού στον ελληνικό χώρο*, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 107-127, Πρωτοπρ. Δ. Κωνσταντέλος, Οι Βίοι των νεομαρτύρων ως πηγή μεθόδων Ισλαμικού προσηλυτισμού και μαρτυρίου κατά την Οθωμανικήν περίοδον, *Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου εις τιμήν και μνήμην των νεομαρτύρων (17-19 Νοεμβρίου 1986)*, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 205-223. — Για τη μορφή του φαινομένου στην περιοχή των Βαλκανίων βλ. μεταξύ άλλων M. Vasić, Der Islamizierungprozess auf der Balkanhalbinsel, *Vorträge gehalten anlässlich der Feier des 15-jahrigen Bestehens de Abteilung für Südosteuropäische Geschichte am Institut für Geschichte der Universität Graz (19. Juni 1985)*, Γκρατς 1985, σ. 1-13, Κ. Π. Κύρρης, *Τουρκία και Βαλκάνια. Ιστορικό δοκίμιο*, ‹Αθήνα› , Βιβλιοπωλείο της Εστίας, 1986, σ. 52-97, N. Todorov - A. Velkov, *Situation démographique de la Peninsule balkanique (fin du XVe-début du XVIe s)*., Σόφια 1988, σ. 35-36, N. Moačanin, Some Remarks on the Supposed Muslim Tolerance Towards *dhimmīs*, *Südost-Forschungen* 48 (1989) 209-215, A. Željazkova, *Razprostranenie na Isljama v zapadnobalkanskite zemm pod osmanska vlast (XV-XVIII vek)*, Σόφια 1990 (στις σ. 255-262 αγγλική περίληψη: The Spread of Islam in the Western Balkan Lands under Ottoman Rule, 15th-18th Centuries). — Για εξισλαμισμούς ειδικότερα στο χώρο της Μακεδονίας βλ. G. Palikruševa, Quelques précisions sur le temps, l' intensité et les methodes de l' islamisation en Macédoine au XVIe siècle, *Actes du IIe Congrès International des Études du Sud-Est Européen (Athènes 7-13 Mai 1970)*, τ. V. Histoire, Αθήνα 1978, σ. 65-70, M. Sokoloski, Islamizacija u Makedoniji u XV i XVI veku, *Istorijski Časopis* 22 (1975) 75-89.

2. Για εκτενή βιβλιογραφία σχετικά με τους νεομάρτυρες βλ. Ι.Μ. Περαντώνης, *Λεξικόν των Νεομαρτύρων (Οι Νεομάρτυρες από της αλώσεως της ΚΠόλεως, μέχρι της απελευθερώσεως του δούλου Έθνους)*, Αθήναι 1972, τ. Α΄., σ. 21-25, Β. Στ. Ψευτογκάς, Μαρτυρολόγια νεομαρτύρων (Συγγραφείς, συλλογές και εκδόσεις), *Πρακτικά Θεολογικού Συνεδρίου εις τιμήν και μνήμην των νεομαρτύρων (17-19 Νοεμβρίου 1986)*, Θεσσαλονίκη 1988, σ. 73-103 (στον ίδιο τόμο των *Πρακτικών* περιλαμβάνονται για το ζήτημα των νεομαρτύρων πολλές αξιόλογες ανακοινώσεις, κυρίως θεολογικού περιεχομένου). Βλ. επίσης I. Theocharides - D. Loules, The Neomartys in Greek History (1453-1821), *Études balkaniques* 25.3 (1989) 78-86.

η τοπική παράδοση κατέταξαν ανάμεσα στους αγίους[3]. Ήδη από το 14. αιώνα αρχίζουν να γράφονται και να διαδίδονται μαρτυρολόγια ή ακολουθίες[4], για να εξιστορήσουν και να υμνήσουν τη ζωή και την άθληση αυτών που είναι «παράδειγμα υπομονής εις όλους τους ορθοδόξους οποὺ τυραννοὺνται υποκάτω εις τον ζυγόν της αιχμαλωσίας»[5]. Ωστόσο έχει διαπιστωθεί από πολύ νωρίς ότι και ο συνολικός τους αριθμός είναι πολύ μεγαλύτερος και όλων τα ονόματα δεν είναι δυνατό να μαθευτούν[6].

Δίπλα σε όσους νεομάρτυρες παρέμειναν άγνωστοι — κάποιοι ίσως ακόμη και από τους συγχρόνους τους — και «θ' ἀπογραφῶσι... ἐν ἡμέρᾳ βουλῆς Κυρίου», όπως γράφει χαρακτηριστικά ο Ευγένιος Βούλγαρις[7], υπάρχουν κι εκείνοι που με τον καιρό και τις ιστορικές περιπέτειες του τόπου τους λησμονήθηκαν. Ένας από αυτούς τους ξεχασμένους νεομάρτυρες είναι ο Ιωάννης, ο νεαρός Σερραίος που αντιστάθηκε με θάρρος στον εξισλαμισμό, υπέμεινε με καρτερικότητα τους βασανισμούς και προτίμησε να πεθάνει παρά να εγκαταλείψει την πίστη του. Με την παρούσα μελέτη αποβλέπουμε καταρχήν στην παρουσίαση του προσώπου και της ιστορίας του μάρτυρα μέσω της ακολουθίας και του συναξαρίου που έγραψε γι' αυτόν ο Μανουήλ ο Κορίνθιος. Θα προσπαθήσουμε έπειτα να διακριβώσουμε το χρόνο που συντέθηκαν τα κείμενα αυτά και επιπλέον διερευνώντας το ζήτημα της χρονολόγησης του ίδιου του μαρτυρίου θα επιχειρήσουμε να εντάξουμε το γεγονός μέσα στο ιστορικό του πλαίσιο, ώστε με αυτό και με άλλα στοιχεία που συνδυάζονται μαζί του να φωτίσουμε, όσο μας είναι δυνατόν εδώ, και κάποια πτυχή της σερραϊκής ιστορίας στην πρώιμη τουρκοκρατία.

3. Βλ. Χρ. Παπαδόπουλος, *Οι Νεομάρτυρες*, Αθήναι 1922, σ. 7-9.

4. Για πρώιμα αγιολογικά κείμενα αφιερωμένα σε νεομάρτυρες πριν από το 1453 βλ. Ν. Οικονομίδης, Ακολουθία του αγίου Θεοδώρου του νέου, *Νέον Αθήναιον* 1 (1955) 205-221 (= N. Oikonomidès, *Documents et études sur les institutions de Byzance (VIIe - XVe S.)*, Λονδίνο 1976 [Variorum Reprints], I 205-221), Χρ. Γ. Πατρινέλης, Μια ανέκδοτη διήγηση για τον άγνωστο νεομάρτυρα Γεώργιο († 1437), *Ορθόδοξος Παρουσία* 1 (1964) 65-73 για το δεύτερο πβ. και P. Karlin-Hayter, La politique religieuse des conquerants ottomans dans un texte hagiographique (a. 1437), *Byzantion* 35 (1965) 353-358.

5. Βλ. Νικοδήμου του Αγιορείτου, *Νέον Μαρτυρολόγιον ἤτοι Μαρτύρια των νεοφανών μαρτύρων των μετὰ την ἁλωσιν της Κωνσταντινουπόλεως κατὰ διαφόρους καιρούς και τόπους μαρτυρησάντων, συναχθέντα εκ διαφόρων συγγραφέων και μετ' επιμελείας ὁ,τι πλείστης διορθωθέντα, εν οις και ικαναί ακολουθίαι προσετέθησαν*, Αθήναι [3]1961 ([1]1794), σ. 14.

6. Βλ. Χρ. Παπαδόπουλος, ὁ.π. (σημ. 3), σ. 9-11, όπου παραθέτονται οι σχετικές απόψεις του Νεκταρίου Ιεροσολύμων και του Ευγένιου Βούλγαρη. Ο πρώτος σημειώνει ενδεικτικά *οὐκ ἔστι πόλις καὶ τόπος ὅπῃ τῶν ὀρθοδόξων ἡμῶν οὐ προχέονται ὑπὲρ τῆς εὐσεβείας τὰ αἵματα* (αυτ., σ. 9).

7. Βλ. Χρ. Παπαδόπουλος, ὁ.π. (σημ. 3), σ. 10.

Η ακολουθία του νεομάρτυρα Ιωάννη.
Παλαιότερες μαρτυρίες.

Ο νεομάρτυρας Ιωάννης ο Σερραίος αγνοήθηκε από τη σχετική έρευνα και δεν περιλαμβάνεται σε κανέναν από τους νεότερους καταλόγους νεομαρτύρων ή τις συλλογές μαρτυρολογίων[8], παρόλο που το όνομά του και η ύπαρξη της ακολουθίας του αναφέρονται για πρώτη φορά ήδη το 1844, όταν εκδίδεται το έργο που απευθύνει ο Ευγένιος Βούλγαρις στον Γάλλο ιερωμένο Πέτρο Λεκλέρκ *Περί των μετά το σχίσμα αγίων της Ανατολικής Εκκλησίας*[9]. Τον αγνοούν επίσης η τοπική ιστορία[10] και η αγιολογία των Σερρών[11]. Για το βίο του Ιωάννη μοναδική πηγή πληροφοριών είναι η ακολουθία με συναξάριο που έγραψε προς τιμήν του ο Μέγας Ρήτωρ του Οικουμενικού Πατριαρχείου Μανουήλ Κορίνθιος, ο σπουδαίος αυτός λόγιος και συγγραφέας του πρώτου αιώνα της τουρκοκρατίας[12]. Το κείμενο περιέχεται στα φύλλα 202^{r} - 211^{v} του κώδικα Ιβήρων 512 (αγιορ. 4632), που τον περιέγραψε ο Σπ. Λάμπρος[13]. Ο κώδικας διασώζει κυρίως θεολογικά και αγιολογικά έργα του Μανουήλ και είναι κατά το μεγαλύτερο μέρος του αυτόγραφος[14]. Ας σημειώσουμε ότι στην περιγραφή του κώδικα από τον

8. Από τις νεότερες εκδόσεις, που βασίζονται σε παλαιότερες πηγές όσο γίνεται πληρέστερα, αναφέρω το έργο του Ι. Μ. Περαντώνη, *Λεξικόν των Νεομαρτύρων*, ό.π. (σημ. 2) και τη συλλογή του Στ. Ν. Κεμεντζετζίδη: Των Αγίων και Θεοφόρων Πατέρων ημών Μακαρίου Κορίνθου, Νικοδήμου Αγιορείτου, Νικηφόρου Χίου και διδασκάλου Αθανασίου Παρίου, *Συναξαριστής Νεομαρτύρων. Έργον ψυχωφελέστατον και σωτηριωδέστατον περιέχον μαρτύρια 150 και πλέον νεοφανών αγίων μαρτύρων της Ορθοδόξου του Χριστού Εκκλησίας μας των ετών 1400 έως 1900 μετά Χριστόν*, Θεσσαλονίκη, Ορθόδοξος Κυψέλη, 1984.

9. Βλ. *Επιστολή Ευγενίου του Βουλγάρεως προς Πέτρον τον Κλαίρκιον περί των μετά το σχίσμα αγίων της Ορθοδόξου Ανατολικής Εκκλησίας και των γενομένων εν αυτή θαυμάτων*, εκδιδομένη νυν το πρώτον υπό Ανδρέου Κορομηλά του Αθηναίου, Αθήνησιν 1844, σ. 28: *Έκ τῶν τοῦ μεγάλου ρήτορος Μανουὴλ τοῦ Πελοποννησίου* [...] *Ἰωάννης ὁ ἐν Σέρραις μαρτυρήσας, οὗ τὸν κανόνα συνέγραψεν ὁ αὐτός.*

10. Βλ. κυρίως Π.Θ. Πέννας, *Ιστορία των Σερρών από της αλώσεως αυτών υπό των Τούρκων μέχρι της απελευθερώσεώς των υπό των Ελλήνων 1383-1913*, Αθήναι ^{2}1966.

11. Βλ. *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος. Κανονάριον - Επετηρίς* 1991, έτος 67., Έκδοσις Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, σ. 850.

12. Για τα χρονικά όρια της δράσης του Μανουήλ (1481-1530/31), καθώς και γενικά για την προσωπικότητα και το έργο του, βλ. Χ. Γ. Πατρινέλης, Οι Μεγάλοι Ρήτορες Μανουήλ Κορίνθιος, Αντώνιος, Μανουήλ Γαλησιώτης και ο χρόνος της ακμής των, *ΔΙΕΕ* 16 (1962) 17-26, όπου και η παλαιότερη βιβλιογραφία· επίσης ο ίδιος, Δύο ανέκδοτα κείμενα περί του Μανουήλ Κορινθίου (Μια επιστολή του Ιουστίνου Δεκαδίου και μια «ενθύμηση»), *Πελοποννησιακά* 8 (1971) 137-146. Βλ. και Τ.Α. Γριτσόπουλος, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, τ. Α', Αθήναι 1966, σ. 77-80.

13. Βλ. Σπ. Π. Λάμπρος, *Κατάλογος των εν ταις βιβλιοθήκαις του Αγίου Όρους Ελληνικών κωδίκων*, τ. Β', Κέμπριτζ 1900, σ. 160-161 (Η περιγραφή του χφ είναι μάλλον ανεπαρκής, με βάση τις σημερινές απαιτήσεις της έρευνας. Από τα κείμενα που περιέχει σχετικά μεγάλο μέρος παραμένει ανέκδοτο).

14. Βλ. Δ.Ζ. Σοφιανός, Ο νεομάρτυρας Μιχαήλ Μαυροειδής ο Αδριανουπολίτης (+ ca.

Λάμπρο το έργο μνημονεύεται με τέτοιο τρόπο, που δημιουργεί την εντύπωση ότι δεν είναι ενιαίο, ότι η «Ακολουθία εις τον μάρτυρα Ιωάννην» και η «Ἄθλησις του αγίου μάρτυρος Ιωάννου του εν Σέρραις μαρτυρήσαντος», όπως ακριβώς αναφέρονται εκεί, αποτελούν δύο αυτοτελείς ενότητες ή και δύο ανεξάρτητα κείμενα[15].

Παλαιότερη πάντως από την αναφορά του Λάμπρου είναι εκείνη του Ευγενίου Βουλγάρεως, για την οποία ήδη έγινε λόγος. Ο τελευταίος μνημονεύει τον Ιωάννη ανάμεσα στους νεομάρτυρες που καταγράφει, καθώς και τον κανόνα που συνέγραψε γι' αυτόν ο Μανουήλ[16]. Από τη συγγραφή του Ευγενίου αντλεί ο Γ. Ζαβίρας, ο οποίος στο έργο του *Νέα Ελλάς*, που εκδίδεται το 1872, μαζί με άλλα κείμενα του Μανουήλ Κορινθίου σημειώνει και «Ιωάννου του εν Σέρραις μαρτυρήσαντος τον κανόνα»[17]. Ο Ζαβίρας χρησιμοποιεί στην προκειμένη περίπτωση χειρόγραφο του έργου του Ευγενίου που είχε στη βιβλιοθήκη του[18].

Ο Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, συγγραφέας ενός εκτενούς μελετήματος για τον Μανουήλ, το οποίο δεν έπαψε παρά τις ελλείψεις και κάποια σφάλματά του να είναι ως σήμερα χρήσιμο, περιέλαβε την ακολουθία του νεομάρτυρα Ιωάννη, με βάση τα στοιχεία του ιβηρίτικου κώδικα, στον κατάλογο των πονημάτων του Μανουήλ που συνέταξε σημειώνοντας εκεί:

1490, Αδριανούπολη). Ανέκδοτα αγιολογικά κείμενα του Μεγάλου Ρήτορος Μανουήλ Κορινθίου, κ.ά., *Θεολογία* 54 (1983) 791-792· πβ. Α. Παπαδόπουλος - Κεραμεύς, Μανουήλ ο Κορίνθιος και έν υμνογραφικόν αυτού πονημάτιον *Επετηρίς Φιλολογικού Συλλόγου Παρνασσός* 6 (1902) 79.

15. Βλ. Σπ. Π. Λάμπρος, ὁ.π. (σημ. 13), σ. 161 (Η δεύτερη ένδειξη αφορά το συναξάριο του μάρτυρα, ενώ η πρώτη το σύνολο της ακολουθίας).

16. Βλ. παραπάνω, σημ. 9.

17. Βλ. Γ. Ι. Ζαβίρας, *Νέα Ελλάς ἢ Ελληνικόν Θέατρον*, εκδοθέν υπό Γ. Π. Κρέμου, Αθήνησι 1872 (φωτομηχ. ανατ.: Επιμέλεια - Εισαγωγή - Ευρετήριον Τ. Α. Γριτσοπούλου, Αθήναι 1972 [Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών. Επιστημονικαί Πραγματείαι. Σειρά φιλολογική και θεολογική 11], σ. 438· πβ. αυτ., σ. 96 σημ. «Ἔγραψε (ενν. ο Μανουήλ) τον βίον του Πέτρου μάρτυρος [...] και Ιω(άννου) του εκ Σερρών».

18. Βλ. Γ.Ι. Ζαβίρας, ὁ.π. (σημ. 17), σ. 296, 529, κ.α.· πβ. και Eva Kopp, Κατάλογος των της του Ζαβίρα βιβλιοθήκης βίβλων, *Νέα Εστία* 84 (1968) 997. Σύμφωνα με τον Α. Παπαδόπουλο-Κεραμέα, ὁ.π. (σημ. 14), σ. 81 είναι πιθανό να κατείχε ο Ζαβίρας και κάποιο χειρόγραφο με έργα του Μανουήλ Κορινθίου, η υπόθεση όμως αυτή δεν ενισχύεται από κάποιο στοιχείο. Γνωρίζουμε πάντως ότι εκτός από το σημερινό Ιβήρων 512 υπήρχε τουλάχιστον ένα ακόμη χειρόγραφο που περιείχε ανάμεσα σε άλλα έργα του Κορινθίου και ορισμένα αγιολογικά κείμενα, και μάλιστα ακολουθίες νεομαρτύρων· αυτό συνάγεται με βεβαιότητα απ' όσα γράφει ο Κερκυραίος λόγιος Ιουστίνος Δεκάδιος σε επιστολή του προς τον Μεγάλο Ρήτορα, που χρονολογείται πιθανότατα μεταξύ του 1520 και 1530/31 (Την επιστολή εκδίδει και σχολιάζει ο Χ. Γ. Πατρινέλης, Δύο ανέκδοτα κείμενα, ὁ.π. [σημ. 12], σ. 138-145· ιδιαίτερα για το περιεχόμενο του χειρογράφου, το οποίο είχε δωρίσει ο Μανουήλ στον Δεκάδιο, βλ. αυτ., σ. 143 σημ. 1).

«Έτερος (ενν. κανών) εις τον άγιον μάρτυρα Ιωάννην τον εν Σέρραις»[19]. Όταν όμως επανέρχεται στο ίδιο κείμενο λίγα χρόνια αργότερα, σε μια επιστολή του προς τον Σπ. Λάμπρο δημοσιευμένη στο *Νέον Ελληνομνήμονα*, συμπληρώνοντας όσα έγραψε στην παλιότερη μελέτη του αναφέρει τα παρακάτω: «Ο [...] ασματικός κανών (διάβ.: Τον... κανόνα) του Μανουήλ εις τον εν Σέρραις μάρτυρα Ιωάννην, τον και Ζιχνών χρηματίσαντα μητροπολίτην, εξέδωκεν εξ αντιγράφου της περί Σέρρας μονής του Προδρόμου ο ηγούμενος αυτής Χριστοφόρος, *Προσκυνητάριον* [...] σ. 71 κ.ε.»[20]. Η έμμεση ταύτιση του νεομάρτυρα Ιωάννη με τον παλαιότερο ομώνυμό του μητροπολίτη Ζιχνών και δεύτερο κτήτορα της μονής Προδρόμου Σερρών, καθώς και η άποψη που ίσως υποδηλώνεται ότι το κείμενο που εξέδωσε ο Χριστόφορος είναι εκείνο του κώδικα Ιβήρων 512 (αντίγραφο), δε φαίνεται να στηρίζονται πουθενά. Απλούστερο και σωστότερο ασφαλώς θα ήταν να προστεθεί στα γνωστά έργα του Μανουήλ και η ακολουθία που αφιέρωσε στη μνήμη του οσίου Ιωάννη. Η ακολουθία μάλιστα αυτή είχε νωρίτερα εκδοθεί από τον Νικόδημο τον Αγιορείτη, ο οποίος τη συμπεριέλαβε στο *Νέον Μαρτυρολόγιον*, αφού προσάρμοσε, όπως φαίνεται, γλωσσικά το συναξάριο του οσίου στην απλούστερη μορφή των υπόλοιπων αφηγηματικών μερών της συναγωγής του[21]. Πάντως είτε εξαιτίας της λαθεμένης ταύτισης του Παπαδοπούλου-Κεραμέως, που μπορεί να

19. Βλ. Α. Παπαδόπουλος - Κεραμεύς, ό.π. (σημ. 14), σ. 86 αρ. 34 (ο μελετητής παραλείπει να αναφέρει ότι τον κανόνα του Ιωάννη τον μνημονεύουν ο Βούλγαρις και ο Ζαβίρας).

20. Βλ. *Νέος Ελληνομνήμων* 4 (1907) 117. Η ακολουθία για την οποία κάνει λόγο ο Παπαδόπουλος - Κεραμεύς καλύπτει τις σ. 71-84 από το *Προσκυνητάριον της εν Μακεδονία παρά τη πόλει των Σερρών Σταυροπηγιακής Ιεράς Μονής του αγίου Ιωάννου του Προδρόμου* συνταχθέν παρά του Χριστοφόρου ιεροδιδασκάλου και ηγουμένου αυτής, Εν Λειψία χ.χ. [Θεσσαλονίκη (;) 1904] και φέρει τον τίτλο: *Ακολουθία τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου, μεγαλοσχήμου μοναχοῦ γενομένου, πρὶν δὲ Ἰωακεὶμ Μητροπολίτου Ζιχνῶν, Κτίτορος τῆς ἱερᾶς ἡμῶν Μονῆς. Ποίημα Μανουὴλ μεγάλου ῥήτορος.*

21. Βλ. Νικοδήμου του Αγιορείτου, ό.π. (σημ. 5), σ. 172-184· ο τίτλος του κειμένου στο *Νέον Μαρτυρολόγιον* είναι: *Ἀκολουθία τοῦ Ὁσίου καὶ Θεοφόρου Πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου μητροπολίτου Ζιχνῶν, κτίτορος τῆς Ἱερᾶς Μονῆς τοῦ τιμίου Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ Ἰωάννου τῆς πόλεως Σερρῶν, ἐπὶ τοῦ Μενοικείου ὄρους κειμένης*· [...] *ποιηθεῖσα ὑπὸ τοῦ μεγάλου ῥήτορος τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας Κυρίου Ἐμμανουήλ*· πβ. και L. Petit, *Bibliographie des acolouthies grecques*, Βρυξέλλες 1926 [Subsidia Hagiographica 16], σ. 123-124, Μητροπολίτης πρ. Λεοντοπόλεως Σωφρόνιος Ευστρατιάδης, *Αγιολόγιον της Ορθοδόξου Εκκλησίας*, χ.τ., Έκδοσις της Αποστολικής Διακονίας της Εκκλησίας της Ελλάδος, χ.χ., σ. 232. Η έκδοση του Χριστοφόρου κατά μαρτυρία του ίδιου, έγινε από χειρόγραφο που βρισκόταν στη μονή (Βλ. *Προσκυνητάριον*, ό.π. [σημ. 20], σ. 21 σημ. α) και το οποίο χάθηκε στη διάρκεια της δεύτερης βουλγαρικής κατοχής (1916-1918) (Βλ. Μητροπ. Σερρών και Νιγρίτης Μάξιμος Χ. Ξυδάς, *Το μοναστήρι του Τιμίου Προδρόμου στις Σέρρες*, Σέρρες 1988, σ. 47). Το κείμενο της έκδοσης του Χριστοφόρου παρέχει σε ορισμένα σημεία διαφορετικές γραφές από αυτό της έκδοσης του Νικοδήμου, όπως διαπίστωσα παραβάλλοντάς τα, και θα πρέπει να συμπεράνουμε ότι βασίζονται σε διαφορετικά χειρόγραφα. Το χειρόγραφο πάντως της μονής αντλεί το συναξάριο από το *Νέον Μαρτυρολόγιον*, όπως δείχνει με βεβαιότητα η γλωσσική του

προκάλεσε σύγχυση ως προς το πρόσωπο του μάρτυρα, είτε μέσα στη γενικότερη αγνόηση του υμνογραφικού έργου του Μανουήλ, είναι γεγονός ότι τα επόμενα χρόνια δε συναντάται, όσο γνωρίζω, κάποια μνεία του ονόματος του Ιωάννη.

Ο Βίος του μάρτυρα κατά το συναξάρι και την ακολουθία του. Σχολιασμός.

Τα στοιχεία που διαθέτουμε για το βίο του Ιωάννη, καθώς και όσα αφορούν τη λατρεία του μάρτυρα, δεν είναι πολλά. Τα πρώτα τα παρέχει σχεδόν αποκλειστικά το συναξάρι του —κάποτε μέσα από εκφραστικές συμβάσεις του είδους— και συμπληρώνονται με κάποιες λεπτομερειακότερες αλλά ουσιώδεις πληροφορίες που προσθέτονται σε ποιήματα της ακολουθίας. Από το περιεχόμενο κάποιων τροπαρίων αντλούμε επίσης και τις λιγοστές ενδείξεις που έχουμε για τη λατρεία του Ιωάννη την εποχή που γράφτηκε η ακολουθία (αυτές είναι ίσως και οι μοναδικές σχετικές πληροφορίες).

Ο Ιωάννης είχε πατρίδα τις Σέρρες. Την πόλη αυτή ο συγγραφέας, ακολουθώντας τη συνήθεια των Βυζαντινών να αποδίδουν σε σύγχρονα τοπωνύμια τις αρχαίες τους ονομασίες[22] και παρέχοντας ταυτόχρονα ένα δείγμα της παιδείας του, την ταυτίζει —βέβαια μάλλον αυθαίρετα— με την αρχαία Βέργα, πόλη κατά τον Κλαύδιο Πτολεμαίο της Οδομαντικής[23]. Η καταγωγή του ήταν από επιφανή και αριστοκρατική οικογένεια. Βρισκό-

μορφή (Πβ. όσα αναφέρει ο Β. Στ. Ψευτογκάς, ό.π. [σημ. 2], σ. 86-92 για το μεταφραστικό έργο του Νικοδήμου του Αγιορείτη πάνω στα μαρτυρολόγια κατά τη σύνθεση του έργου του). Η εξέταση των λόγων που ώθησαν τον Νικόδημο να συμπεριλάβει στο *Νέον Μαρτυρολόγιον* την ακολουθία και το βίο του οσίου Ιωάννη, παρόλο που δεν έζησε στα χρόνια της σκλαβιάς και ούτε μαρτύρησε, δεν υπήρξε δηλαδή «νέος μάρτυρας», καθώς και η διερεύνηση των σχετικών με το κείμενο φιλολογικών προβλημάτων, ξεφεύγουν από τα όρια της παρούσας μελέτης.

22. Για τον εξαρχαϊσμό γεωγραφικών και εθνογραφικών ονομάτων από τους βυζαντινούς συγγραφείς, καθώς και για το αδιαμφισβήτητο κύρος του Πτολεμαίου στα χρόνια τους, βλ. πρόχειρα H. Hunger, *Βυζαντινή λογοτεχνία. Η λόγια κοσμική γραμματεία των Βυζαντινών*, τ. Α΄ (μετάφρ. Λ.Γ. Μπενάκης, Ι.Β. Αναστασίου, Γ.Χ. Μακρής), Αθήνα 1987, σ. 364-370.

23. Αξίζει να παρατηρήσουμε ότι στο σημείο αυτό του κειμένου συνυπάρχουν μ' εκείνη που θεωρείται η αρχαία ονομασία της πόλης (*Βέργα*) και οι δύο σύγχρονες της εποχής του συγγραφέα, δηλ. η λαϊκότερη *Σέρραι* και η λόγια *Φέρραι* (*τοῦ ἐν Σέρραις μαρτυρήσαντος* 143 — *ἐκ πόλεως ἣν Φερρῶν* 148). Στην έκδοση του κειμένου διατήρησα τον κοινό τύπο στον τίτλο του συναξαρίου (143), αλλά διόρθωσα σε *Φερρῶν* το *Σερρῶν* του δεύτερου τροπαρίου των Αίνων (262), σύμφωνα με τα υπόλοιπα χωρία από το υμνογραφικό μέρος της ακολουθίας (35, 91, 111, 203). — Για άλλες περιπτώσεις όπου ο Μανουήλ Κορίνθιος «αρχαιολογεί» βλ. Δ.Ζ. Σοφιανός, ό.π. (σημ. 14), *Θεολογία* 55 (1984) 451 (στο Συναξάριο του Μιχαήλ Μαυροειδή: *Οὗτος ἦν ἐκ πόλεως Ὀρεστιάδος, τανῦν καλουμένης Ἀδριανουπόλεως*), κώδ. Ιβήρων 512, φ 94^{v} (στο συναξάριο του αγίου Σπυρίδωνος του Νέου: *Ὃς ἦν ἐκ Σερβίας τῆς πρὸς Δάνουβιν τὸν ποταμόν, ὃς καὶ παρὰ Μωυσῆ Φωσσῶν ὀνομάζεται, ἕνα ὄντα καὶ αὐτὸν τῶν τεσσάρων παρα-*

ταν στην αρχή της νεότητας[24], όταν με τον πλούτο και την αρχοντιά του κίνησε το φθόνο των μουσουλμάνων συμπολιτών του, ώστε αυτοί τον συκοφάντησαν ότι πρόσβαλε την πίστη τους. Τον έσυραν λοιπόν μπροστά στο δικαστή κι εκεί του απηύθυναν την κατηγορία ότι, αν και συμφώνησε να ασπαστεί τη θρησκεία του Ισλάμ, δεν κράτησε την υπόσχεσή του. Κακόβουλες συκοφαντικές κατηγορίες αυτού του είδους για εγκλήματα που ο ισλαμικός νόμος τιμωρούσε με θάνατο, οι *αβανίες* όπως ονομάζονταν, δεν ήταν ασυνήθιστες σε όλη τη διάρκεια της τουρκοκρατίας και είχαν σκοπό να εξαναγκάζουν μεμονωμένους συνήθως χριστιανούς, αν ήθελαν να γλυτώσουν τη ζωή τους, να αλλαξοπιστούν. Πολλά από τα θύματα μιας *αβανίας* υπέκυπταν πράγματι στην πίεση και οδηγούνταν στον εξισλαμισμό[25]. Η στάση που τήρησε ο Ιωάννης μπροστά σ' αυτή τη δοκιμασία ήταν διαφορετική. Στις ερωτήσεις του δικαστή που τον ανέκρινε απάντησε εμμένοντας με αποφασιστικότητα στη χριστιανική πίστη και κατηγορώντας τους διώκτες του για τις διαβολές και τα ψεύδη τους. Για το λόγο αυτό ο δικαστής διέταξε να τον φυλακίσουν, κάτι που ο νέος το δέχτηκε με χαρά.

Έπειτα από λίγο καιρό έβγαλαν τον Ιωάννη από τη φυλακή και προσπάθησαν τότε να τον πείσουν να αλλαξοπιστήσει με κολακείες, δώρα και υποσχέσεις αξιωμάτων, αλλά και με απειλές. Όταν διαπίστωσαν ότι αυτά

φυάδων τοῦ ἐξ Ἑδέμ ῥεόντος ποταμοῦ)' πβ. Ν. Οικονομίδης, ὁ.π. (σημ. 4), σ. 216, Δ.Ζ. Σοφιανός, ὁ.π. (σημ. 14), *Θεολογία* 54 (1983) 784. — Για τη Βέργα βλ. Oberhummer, *Berga*, *RE* III 1, Στουτγάρδη 1897, στήλη 290, Γ.Β. Καφταντζής, *Ιστορία της πόλεως Σερρών και της περιφερείας της (από τους προϊστορικούς χρόνους μέχρι σήμερα)*, τ. Β', Σέρρες 1972, σ. 98-106 και κυρίως Δ.Κ. Σαμσάρης, *Ιστορική γεωγραφία της Ανατολικής Μακεδονίας κατά την αρχαιότητα*, Θεσσαλονίκη 1976, σ. 114-117, κ.α.

24. Η λ. *ἡλικία* στην έκφραση *ἐν... τῇ ἡλικίᾳ* του κειμένου (στ. 148-9) έχει τη σημασία «νεότητα» (Βλ. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, στη λ. 2' πβ. και *LSJ*[9], στη λ. I 2). Ο υμνογράφος τονίζει και σε άλλα σημεία της ακολουθίας τη νεότητα του μάρτυρα (*ἐν σώματι, ἐνδοξε, ἁπαλῷ τε καὶ νέῳ* στ. 76' *ἐν ἁπαλῷ καὶ γὰρ σώματι πλεῖστα ὑπέμεινας κολαστηρίων εἴδη* στ. 120-1).

25. Για τις *αβανίες* βλ. Χρ. Παπαδόπουλος, ὁ.π. (σημ. 3), σ. 5-6, Κ. Άμαντος, Νεομάρτυρες, *ΕΕΦΣΠΑ*, περ. Β', 4 (1953/54) 162-163, Α.Ε. Βακαλόπουλος, ὁ.π. (σημ. 1), τ. Β', σ. 167-168, Κ.Π. Κύρρης, ὁ.π. (σημ. 1), σ. 54-55, Ε.Χ. Ζεγκίνης, ὁ.π. (σημ. 1), σ. 159, Πρωτοπρ. Δ. Κωνσταντέλος, ὁ.π. (σημ. 1), σ. 214-216, κ.α. Ειδικά για τις σημασίες και την ετυμολογία της λέξης βλ. Κ. Καραποτόσογλου, Παρατηρήσεις σε ελληνικά δυσετυμολόγητα, *Βυζαντινά* 12 (1983) 359-366. Ενδεικτική για την έκταση του φαινομένου είναι η παρακάτω παροιμιακή φράση από τα Φάρασα της Καππαδοκίας: *Του Τούρκου τδργο ήτουν, σαμού τζο βριστσίνκεν ντίπος σ' α Ρωμός, λένκεν 'ντι έβρισεν ντο Μουχαμέτη* (= του Τούρκου η δουλειά ήταν, αν δεν έβρισκε τίποτα σ' ένα Ρωμιό, να λέει: έβρισε τον Μωάμεθ)' βλ. Δ. Λουκόπουλος - Δ.Σ. Λουκάτος, *Παροιμίες των Φαράσων*, Αθήνα 1951 [Εκδόσεις του Γαλλικού Ινστιτούτου Αθηνών 21], σ. 140. Αυτό ακριβώς συνέβη στην περίπτωση του σκευοφύλακα της μητρόπολης των Σερρών Αμαριανού που εξισλαμίστηκε στις Σέρρες το 1617. Το γεγονός εξιστορεί ο παπα-Συναδινός στο *Χρονικό των Σερρών* (κώδ. Κουτλ. 152, φ. 19[r]-19[v] πβ. Γ. Καφταντζής, *Η Σερραϊκή Χρονογραφία του Παπασυναδινού*, ‹Σέρρες› 1989 [Έκδοση Ιεράς Μητροπόλεως Σερρών και Νιγρίτης], σ. 29-30).

δεν είχαν αποτέλεσμα, τον βασάνισαν με αγριότατο τρόπο: τον μαστίγωσαν, τον έσυραν καταγής, του ξερίζωσαν τα μαλλιά και κρεμασμένο τον ράβδισαν ανελέητα σε όλο το σώμα. Ύστερα τον οδήγησαν βίαια και με μαστιγώματα πίσω στη φυλακή. Στο δρόμο ο μάρτυρας, που δεν είχε πάψει να επικαλείται τη βοήθεια του Χριστού, είδε να τον συνοδεύει ένας έφιππος άντρας, λαμπρός και επιβλητικός, και γνέφοντας με το χέρι να του δίνει θάρρος και δύναμη. Αφού προχώρησαν μαζί για αρκετό διάστημα, ο καβαλάρης χάθηκε κι ο Ιωάννης βρέθηκε ξανά στη φυλακή, σχεδόν μισοπεθαμένος από τα βασανιστήρια αλλά γεμάτος αγαλλίαση για την ενίσχυση και την ενθάρρυνση που του δόθηκε. Η περιγραφή της οπτασίας που είδε ο Ιωάννης έχει κεντρική θέση στην εξιστόρηση του μαρτυρίου του. Το ίδιο το γεγονός όμως δε σχετίζεται μόνο με τη δοκιμασία και τον εσωτερικό του αγώνα, αλλά αφορά και τη ζωή ολόκληρης της εκκλησιαστικής κοινότητας των Σερρών.

Ο Μανουήλ Κορίνθιος στο συναξάριο δεν ονομάζει το πρόσωπο που με θαυμαστό τρόπο παρουσιάστηκε στον Ιωάννη· το περιγράφει μόνο σαν *ἄνδρα φοβερώτατον ἔφιππον καὶ ὡς τὰς ἡλιακὰς ἀκτῖνας ἀστράπτοντα* (170-171). Οι ακροατές πάντως του συναξαρίου γνωρίζουν ότι εννοείται ο άγιος Θεόδωρος, τον οποίον έχει ήδη αναφέρει ο υμνογράφος σε δύο τροπάρια της ακολουθίας που προηγούνται, σε ένα από τα προσόμοια του εσπερινού: *Ὅτε σοι ἐφάνη ὁ κλεινὸς Θεόδωρος ὕπαρ οὐκ ὄναρ, ὁ μέγας μάρτυς Χριστοῦ* (22-23) και στο τέταρτο τροπάριο της Ε' ωδής του κανόνα: *Ἰσχύν σοι ἐνέθηκεν ἐπιφανεὶς Θεόδωρος, ὁ μέγας Κυρίου ἀθλοφόρος, ὕπαρ οὐκ ὄναρ* (108-109). Η ταυτότητα του αγίου που εμφανίστηκε θα ήταν εξαρχής μέρος της τοπικής σερραϊκής παράδοσης για τον νεομάρτυρα, όπου προφανώς βασίστηκε το συναξάρι[26]. Σχετικά όμως με το αν πρόκειται για τον άγιο Θεόδωρο τον Στρατηλάτη ή τον ομώνυμό του Τήρωνα, όσα στοιχεία διαθέτουμε δε μας επιτρέπουν να εξαγάγουμε ασφαλές συμπέρασμα. Η μορφή με την οποία παρουσιάζεται, έφιππος δηλ. και περίλαμπρος, έχει αντιστοιχίες με ορισμένο εικονογραφικό τύπο όχι μόνον του πρώτου, ως ενός στρατιωτικού αγίου[27], αλλά και του δευτέρου[28]· επιπλέον ενδέχεται να

26. Πβ. εμφάνιση των αγίων Θεοδώρων στον Θεόδωρο Β' Λάσκαρη, όταν βρισκόταν στις Σέρρες το 1255, κατά διήγηση του Θεοδώρου Πεδιασίμου όπου απηχείται τοπική σερραϊκή παράδοση, Π.Θ. Πέννας, ό.π. (σημ. 10), σ. 494-495.

27. Βλ. W. Puchner, Zum Nachleben des Rosalienfestes auf der Balkanhalbinsel, *Südost-Forschungen* 46 (1987) 210-211 σημ. 60, 214 και σημ. 70, καθώς και γενικότερα αυτ., σ. 208-217, όπου παρέχονται στοιχεία για το πρόσωπο και τη λατρεία των δύο αγίων με πλουσιότατη βιβλιογραφική τεκμηρίωση από αγιολογική και εικονογραφική άποψη· ειδικά για τη σύγχυση των δύο ομώνυμων αγίων στο αγιολόγιο της Εκκλησίας και τις συναφείς πηγές πβ. και Ι. Φουντούλης, Το ψηφιδωτό του αγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης με την παράσταση της Παναγίας και του αγίου Θεοδώρου (προσπάθεια εορτολογικής ερμηνείας), στο: *ΚΔ' Δημήτρια,*

παραπέμπει και σε ανάλογη παρουσίαση του δευτέρου σε αγιολογικές πηγές[29]. Ούτε η λατρευτική παράδοση της εκκλησίας των Σερρών, όπου είναι ξεχωριστή η θέση των πολιούχων αγίων Θεοδώρων και όπου εντάσσεται ασφαλώς η Ακολουθία και το μαρτυρολόγιο του Ιωάννη, επιτρέπει τη σαφή διάκριση του ενός από τον άλλον[30]. Θα μπορούσε πάντως να υποθέσει κανείς ότι πρόκειται για τον άγιο Θεόδωρο τον Τήρωνα, εάν αποδεικνυόταν ότι σχετίζονται με το μαρτύριο του Ιωάννη και την ενίσχυσή του

Γ' Επιστημονικό Συμπόσιο, Χριστιανική Θεσσαλονίκη από της ιουστινιανείου εποχής έως και της μακεδονικής δυναστείας, Ιερά Μονή Βλατάδων 18-20 Οκτωβρίου 1989, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 174-184.

28. Βλ. W. Puchner, ό.π. (σημ. 27), 210 σημ. 60, C. Weigert, Theodor Stratelates (der Heerführer) von Euchaïta, στο: W. Braunfels (εκδ.), *Lexicon der Christlichen Ikonographie,* Ρώμη - Φράιμπουργκ - Βασιλεία - Βιέννη, τ. Η', στήλη 445 και ο ίδιος (με συνεργασία E. Lucchesi - Palli), Theodor Tiro von Euchaïta (von Amasea), αυτ., στήλη 450.

29. Βλ. λ.χ. την περιγραφή του αγίου Θεοδώρου του Τήρωνος από τον Κωνσταντίνο Ακροπολίτη στη διήγηση ενός θαύματός του: *Ἵππῳ οὗτος ἐπωχεῖτο λευκῷ* [...] *εἰσελήλυθεν ὅλος αἰγλήεις, ὅλος φωτοειδὴς ὡς καὶ φωτὸς πλησθῆναι τὸ δεσμωτήριον,* Η. Delehaye - P. Peeters, *Acta Sanctorum Novembris,* τ. Δ', Βρυξέλλες 1926, σ. 75 Α, Β' πβ. αυτ., σ. 78f: *εὑρέθη τοῦ γυναίου ὁ υἱός* [...] *φερόμενος ὑπὸ τοῦ ἁγίου καὶ ὀχούμενος ἐν Ἵππῳ λευκῷ.* Πβ. και την πληροφορία του Θεοδώρου Πεδιασίμου (*Ἔκθεσίς τινων θαυμάτων τῶν ἁγίων μεγάλων μαρτύρων καὶ θαυματουργῶν Θεοδώρων*) ότι κατά την παράδοση έτρεφαν στις Σέρρες δύο εκλεκτά άλογα που δεν τα ιππευε κανείς, αλλά ήταν αφιερωμένα στους αγίους Θεοδώρους· βλ. P.N. Papageorgiu, Zu Theodoros Pediasimos, *BZ* 10 (1901) 427, 430 (Τα σχετικά χωρία από M. Treu, *Theodori Pediasimi eiusque amicorum quae exstant,* Πότσναμ 1899, σ. 20).

30. Την εποχή του Μανουήλ Κορινθίου οι άγιοι Θεόδωροι ήταν πολιούχοι των Σερρών, όπως μαρτυρούνται ήδη από τα υστεροβυζαντινά χρόνια· για τα σχετικά χωρία από το έργο του Θεοδώρου Πεδιασίμου και την ακολουθία των αγίων που συνέθεσε στις αρχές του 16. αι. ο μητροπολίτης Σερρών Γεννάδιος (γι' αυτόν παρακάτω σημ. 31), βλ. P.N. Papageorgiu, ό.π. (σημ. 29), σ. 425-427. — Στη μνήμη τους ήταν αφιερωμένος ο μητροπολιτικός ναός της πόλης, η σημερινή «Παλιά Μητρόπολη»· για το ναό βλ. ανάμεσα σε άλλα Π.Ν. Παπαγεωργίου, Αι Σέρραι και τα προάστεια τα περί τας Σέρρας και η μονή Ιωάννου του Προδρόμου. (Συμβολή ιστορική και αρχαιολογική), *BZ* 3 (1984) 247-251 (ανατύπ. Θεσσαλονίκη 1988, σ. 23-27), Γ. Λαμπάκης, Περιηγήσεις. Σέρραι, *ΔΧΑΕ* 5 (1905) 43-54, Α.Κ. Ορλάνδος, Η μητρόπολις των Σερρών κατά την έκφρασιν του Πεδιασίμου, *ΕΕΒΣ* 19 (1949) 259-271, Π.Θ. Πέννας, ό.π. (σημ. 10), σ. 483-495, Γ. Καφταντζής, *Οι Σέρρες άλλοτε και τώρα. Αφιέρωμα* ‹Θεσσαλονίκη 1985› [Έκδοση του ομίλου Ορφέας Σερρών], σ. 239-254, Αγγ. Στρατή, Το σωζόμενο ψηφιδωτό του αποστόλου Ανδρέα από την Παλαιά Μητρόπολη των Σερρών, *Μακεδονικά* 25 ‹1985-86› , 1986) 88-104. Ο ψηφιδωτός διάκοσμος της κόγχης του Ιερού Βήματος του μητροπολιτικού ναού περιλάμβανε κατά τον Πεδιάσιμο (στην εποχή του) και την παράσταση του αγ. Θεοδώρου του Στρατηλάτη· βλ. P.N. Papageorgiu, ό.π., σ. 426, Α.Κ. Ορλάνδος, ό.π., σ. 266 (Το πρόβλημα της διαφοράς ανάμεσα στη σύνθεση που περιγράφει ο Πεδιάσιμος και στη γνωστή σύνθεση της Κοινωνίας των Αποστόλων, που σωζόταν σε καλή κατάσταση ως τις αρχές του αιώνα, δεν έχει, απ' όσο ξέρω, συζητηθεί· βλ. σχετικά Ν.Ζ. Νικολάου, *Σκαπανείς της ιστοριογραφίας και προβλήματα της ιστορίας των Σερρών,* Θεσσαλονίκη 1964, σ. 38-40). Εάν η παραπάνω παράσταση συνδυαζόταν με επιγραφή που βρισκόταν στο ναό, χρονολογημένη από τον Α. Παπαδόπουλο-Κεραμέα, βιβλιοκρ. του: Π.Ν. Παπαγεωργίου, Αι Σέρραι..., *Vizantijskij Vremennik* 1 (1894) 677 τον. 11./12. αι., όπου κατ' ανάγνωση του Γ. Λαμπάκη, ό.π., σ. 53, την οποία είχε προτείνει νωρίτερα και ο Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, ό.π., γίνεται λόγος για *σηκόν* [...] *Θεοδώρου μάρτυρος τοῦ καλλινίκου,* τότε θα μπορούσαμε να εικάσουμε ότι η Μητρό-

από τον άγιο οι παρακάτω στίχοι της ακολουθίας που συνέθεσε προς τιμήν των αγίων Θεοδώρων ο μητροπολίτης Σερρών Γεννάδιος (1512-1540)[31]: *Χαῖρε, Τήρων, τοῦ τυράννου στηλιτευτά· χαῖρε Στρατηλάτα τοῦ Βελίαρ φονευτά. Χαῖρε ὅτι ἐγένου νέου μάρτυρος ἕδρα· χαῖρε δὲ σὺ κἀκεῖνος ἔνθα λύπη ἀπέδρα*[32]. Ωστόσο η μεμονωμένη και οπωσδήποτε ασαφής μνεία *νέου μάρτυρος* σε ένα από τα λίγα γνωστά μέρη της ακολουθίας αυτής, η οποία σήμερα, απ' όσο γνωρίζω, λανθάνει, δεν μας επιτρέπει κανένα βέβαιο συμπέρασμα.

Η πραγματική και αισθητή εμφάνιση του αγίου Θεοδώρου, που τονίζεται στην υμνολογία (με την έκφραση *ὕπαρ οὐκ ὄναρ*)[34], αποτελεί καταρχήν

πολη των Σερρών ήταν αρχικά αφιερωμένη μόνο στον άγιο Θεόδωρο το Στρατηλάτη. — Σύμφωνα με μαρτυρία του 1715 στο ναό της Μητρόπολος βρισκόταν η κάρα του αγίου Θεοδώρου του Τήρωνος και το σπαθί του αγίου Θεοδώρου του Στρατηλάτου· βλ. N. Iorga, *Cronica expedifiei Turcilor in Moreea 1715 atribuitã lui Constantin Diichiti*, Βουκουρέστι 1913, σ. 24· πβ. Κ. Βακαλόπουλος, Η Μακεδονία στα 1715, *Μακεδονικά* 1 (1971) 266. Ο Π.Ν. Παπαγεωργίου, ὁ.π., σ. 250 (ανατύπ. 26) σημειώνει απλώς: «Εν τῳ ναῷ δείκνυνται (άνευ εγγράφου τινός) αι κάραι και τα ξιφίδια των αγίων Θεοδώρων», πληροφορία που είναι δύσκολο να διευκρινιστεί. Στο νέο μητροπολιτικό ναό των Ταξιαρχών στις Σέρρες σώζεται σήμερα η κάρα του αγίου Θεοδώρου του Στρατηλάτου, σε θήκη κατασκευασμένη το 1754, όπου υπάρχει και σχετική επιγραφή· βλ. Ε.Γ. Στράτης, Διασωθείσαι χριστιανικές αρχαιότητες Σερρών, *ΔΧΑΕ* περ. Β', τ. Α', τεύχη γ'-δ' (1924) 55-56 (η κάρα «δωρεά Αυτοκράτορος Έλληνος κατά την παράδοσιν μετ' εγγράφων απωλεσθέντων»), Π.Θ. Πέννας, ὁ.π. (σημ. 10), σ. 493, Γ.Β. Καφταντζής, ὁ.π. (σημ. 23), τ. Α', Αθήναι 1967, σ. 146, επιγρ. 119. Κατά τα *Δίπτυχα της Εκκλησίας της Ελλάδος*, ὁ.π. (σημ. 11) πρόκειται για την κάρα του αγίου Θεοδώρου του Τήρωνος. Για το θέμα πβ. πάντως και O. Meinardus, A Study of Relicts of Saints in the Greek Orthodox Church, *Oriens Christianus* 54 (1970) 255-256 (παραπομπή από W. Puchner, ὁ.π. [σημ. 27], σ. 212 σημ. 65). — Προσθέτω τέλος ότι ο Μανουήλ Κορίνθιος έγραψε προς τιμήν του αγίου Θεοδώρου του Στρατηλάτου έναν κανόνα, που περιλαμβάνεται στα φφ 46ʳ-50ʳ του κώδ. Ιβήρων 512 και επιγράφεται: *Ἕτερος κανὼν τοῦ αὐτοῦ Μεγάλου Ῥήτορος εἰς τὸν ἅγιον μεγαλομάρτυρα Θεόδωρον τὸν στρατηλάτην, οὗ ἡ εἰκὼν ἐν Σοφίαις τῇ χώρᾳ πρὸς Ἀνατολὴν ἱάσεις πολλὰς ἐπιτελεῖ καὶ κατὰ νύκτα φῶς ὁρᾶται κατερχόμενον οὐρανόθεν εἰς τὸν αὐτοῦ ναόν.*

31. Για το διάστημα της αρχιερατείας και τη δραστηριότητα του Γενναδίου βλ. Μ.Ι. Γεδεών, Υπέρ της ιστορία της εν Αγίῳ Όρει Μεγίστης του Αγίου Αθανασίου Λαύρας, *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 22 (1902) 241, Α. Ξυγγόπουλος, Σερραϊκά μελετήματα. Β' Προσωπογραφίαι δύο παλαιών μητροπολιτών των Σερρών, *Σερραϊκά Χρονικά* 4 (1963) 31-32· βλ. επίσης Π.Ν. Παπαγεωργίου, Αγίου Όρους επιγραφαί, *BZ* 10 (1901) 577-579, Κ.Δ. Καλοκύρης, *Ἄθως. Θέματα αρχαιολογίας και τέχνης*, Αθήναι 1963, σ. 78-79, Π.Θ. Πέννας, ὁ.π. (σημ. 10), σ. 452-453, M. Stojanov, *Opis na gr "ckite i drugi čuždoezični r" kopisi v Narodna Biblioteka "Kiril i Metodij"* (Περιγραφή των ελληνικών και άλλων ξενόγλωσσων χειρογράφων στην Εθνική Βιβλιοθήκη «Κύριλλος και Μεθόδιος»), Σόφια 1973, σ. 40, Β.Γ. Ατέσης, *Επισκοπικοί κατάλογοι της Εκκλησίας της Ελλάδος απ' αρχής μέχρι σήμερον*, Αθήναι 1975, σ. 236, κ.α.

32. Βλ. Π.Ν. Παπαγεωργίου, ὁ.π. (σημ. 30), σ. 277 (ανατύπ. 53)· για την ακολουθία βλ. αυτ., σ. 276-277 (ανατύπ. 52-53) (δημοσιεύονται και λίγα αποσπάσματά της).

33. Βλ. και παρακάτω σημ. 56.

34. Η αισθητή παρουσία ενός αγίου τονίζεται στα αγιολογικά κείμενα και αντιπαραβάλλεται προς την εμφάνισή του στο όνειρο κάποιου ή όταν αυτός βρίσκεται σε εκστατική κατάσταση· βλ. ενδεικτικά τη διατύπωση σε διηγήσεις σχετικές με εμφανίσεις του αγίου Δημη-

μια όχι συνήθη στα μαρτυρολόγια μορφή αποκαλυπτικής εμπειρίας, όπου ένας παλαιός μάρτυρας συμπορεύεται με έναν νέο, τον ενθαρρύνει και τον στηρίζει στον αγώνα του[35]. Ταυτόχρονα όμως η αμεσότητα, η βεβαιότητα και η διάρκεια της παρουσίας του πολιούχου των Σερρών μέσα στο ιστορικό παρόν της πόλης που επισημαίνονται με την εμφάνιση αυτήν αντανακλούν κατευθείαν στο πρόσωπο του νέου μάρτυρα. Ο Ιωάννης συνάπτεται έτσι στερεά με την πατρίδα του και προετοιμάζεται για να συμμετέχει με το μαρτύριό του στην ενίσχυση και την οικοδομή της κοινότητας των πιστών όπου ανήκει.

Από την πλευρά τους οι διώκτες του ενεργούν κατά το δικό τους ιστορικό ρόλο. Συνεχίζοντας το συναξάριο του νεομάρτυρα αναφέρει πως οι Τούρκοι, ενόσω ο Ιωάννης βρισκόταν στη φυλακή, δεν εγκατέλειψαν το σκοπό τους. Ενημέρωσαν με επιστολή τον «κρατούντα», πιθανότατα το σουλτάνο[36], κι εκείνος έστειλε χωρίς καθυστέρηση την απόφασή του. Αυτή όριζε ότι, εάν ο νέος δεν αλλάξει θρησκεία, τότε να τον σκοτώσουν και να κάψουν το σώμα του. Μετά από μια τελευταία επίμονη προσπάθεια να τον εξαναγκάσουν με υποσχέσεις, κολακείες και τεχνάσματα να δεχτεί τον εξισλαμισμό ο δικαστής μαζί με το πλήθος γνωστοποιούν την απόφαση του «κρατούντος» στον Ιωάννη. Αυτός τη δέχεται με χαρά, ευχαριστεί το δικαστή και προχωρεί χωρίς δισταγμό προς τον τόπο του μαρτυρίου. Εκεί οι δήμιοι άλλαξαν τη σειρά των ενεργειών που τους επέβαλλε η απόφαση: για να είναι πιο βασανιστικός ο θάνατος του νέου, τον έδεσαν πρώτα στο μέσο μιας μεγάλης πυράς, που άρχισε να του κατακαίει τα πόδια. Ο άγιος παρέμενε ατάραχος, ώσπου ένας από αυτούς εξοργισμένος του διαπέρασε με πάσσαλο το στόμα κι έτσι τον θανάτωσε. Για την τύχη των λειψάνων του ο Μανουήλ δεν αναφέρει τίποτε, έτσι θα πρέπει μάλλον να υποθέσουμε πως δε σώθηκαν.

Ό,τι είναι γνωστό για το βίο του Ιωάννη ταυτίζεται βέβαια σχεδόν ολοκληρωτικά με το περιεχόμενο του συναξαρίου, όπως το αποδώσαμε πα-

τρίου: *ὁ λυτρωτὴς καὶ ὑπέρμαχος ἡμῶν καὶ πολύμοχθος τοῦ θεοῦ μάρτυς φαίνεται οὐ κατ' ὄναρ ἀλλὰ καθ' ὕπαρ,* P. Lemerle, *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius,* I Texte, Παρίσι 1979, σ. 216[8] βλ. επίσης αυτ., σ. 231[29] και πβ. 135[8] (*Οὐκέτι γὰρ νοητῇ ἐπισκιάσει ἀλλ' ὀφθαλμοφανεῖ ἐνεργείᾳ ἐν ὁπλίτου σχήματι* [...] *ὀφθείς*).

35. Για τις περιπτώσεις αποκαλύψεων στα μαρτυρολόγια με οπτασίες, σημεία, κ.ά., με σκοπό την ενίσχυση των μαρτύρων βλ. Α. Παπαδόπουλος, Θεολογία αρχαίων και νέων μαρτυρολογίων, *Πρακτικὰ Θεολογικοῦ Συνεδρίου εις τιμὴν και μνήμην των νεομαρτύρων (17-19 Νοεμβρίου 1986),* Θεσσαλονίκη 1988, σ. 159-165.

36. Πβ. ανάλογο σημείο στο εγκώμιο του νεομάρτυρα Μιχαήλ Μαυροειδή, όπου η διατύπωση είναι σαφέστερη και επιτρέπει την άμεση ταύτιση: *ὁ δικαστὴς τῷ κρατοῦντι, ἐν τῇ τῶν πόλεων βασιλίδι τηνικαῦτά γε ὄντι, δι' οἰκείας ἀναφέρει γραφῆς...* βλ. Δ.Ζ. Σοφιανός, ὁ.π. (σημ. 14), σ. 801 και *Θεολογία* 55 (1984) 750[387-9]. Βλ. και παρακάτω σ. 239.

ραπάνω. Η εικόνα ωστόσο του προσώπου του θα ήταν ελλιπής, αν δεν επισημαίναμε και μέσα από τα τροπάρια της ακολουθίας του κάποια στοιχεία που σχετίζονται με την τιμή και τη λατρεία που απένεμαν οι Σερραίοι στο συμπολίτη τους νεομάρτυρα. Όσο κι αν είναι καθιερωμένες σε παρόμοια κείμενα εκφράσεις σαν τις παρακάτω, αναμφίβολα έχουν για αφετηρία και διασώζουν ως τις μέρες μας το βαθύ σεβασμό, με τον οποίο γνωρίζουμε ότι περιέβαλλαν πάντοτε οι χριστιανοί ενός τόπου τους μάρτυρες που αναδεικνύονταν ανάμεσά τους: *Τῶν Φερρῶν καύχημά τε καὶ ἐγκαλλώπισμα* (35) ονομάζει τον Ιωάννη ο υμνογράφος και πιο κάτω επαναλαμβάνει: *Πατρικῆς χθονὸς καὶ γένους ἐγκαλλώπισμα γέγονας, μάκαρ Ἰωάννη, καὶ Φερρῶν ἡ πόλις ἀγάλλεται τοῖς ἐπιπόνοις ἀγῶσί σου* (90-91). Για τη μητρόπολη των Σερρών το μαρτύριό του είναι «δόξα αμάραντη» (111), γι' αυτό και όλοι οι συντοπίτες του (*οἱ σύγχωροι*), λαός και κλήρος, το υμνολογούν χαρμόσυνα (203-205) και στεφανώνουν *ὡς ἄνθεσι τοῖς ὕμνοις* τον μάρτυρα (262-264). Κι ακόμη τον παρακαλούν να μην πάψει να ικετεύει το Θεό για το καλό της πατρίδας τους και των ιδίων: *μὴ διαλείπῃς δυσωπῶν τὸν ἐλεήμονα Θεὸν ὑπὲρ τῆς σῆς πατρίδος καὶ πάντων τῶν πιστῶς ἐκτελούντων τὴν μνήμην σου* (35-37). Από την ακολουθία, που καθώς δείχνουν οι παραπάνω φράσεις προοριζόταν για τοπική λειτουργική χρήση, πληροφορούμαστε ότι η ημερομηνία κατά την οποία εορταζόταν η μνήμη του μάρτυρα ήταν η 12η Μαΐου. Φαίνεται πως τη διέσωζε η ντόπια παράδοση στις Σέρρες, όπου αναμφίβολα τιμούσαν ήδη τον Ιωάννη ως τοπικό άγιο, θα πρέπει μάλιστα να ανταποκρίνεται πιστά στην ιστορική αλήθεια[37]. Η αναφορά της ημερομηνίας αυτής ίσως σχετίζεται επιπλέον με πιθανές ενέργειες για επίσημη αγιοποίηση του Ιωάννη, επομένως και με το ζήτημα του χρόνου και των περιστάσεων που συντέθηκε η ακολουθία, το οποίο θα διερευνήσουμε αμέσως παρακάτω, επεκτείνοντας στη συνέχεια την εξέτασή μας και στη χρονολόγηση του ίδιου του μαρτυρίου.

Για τη χρονολόγηση της συγγραφής της ακολουθίας.

Κατά μεγάλο μέρος οι διηγήσεις για τους μάρτυρες της τουρκοκρατίας είναι γνωστό πως παραδίδονταν προφορικά και καταγράφηκαν αφού είχε δημιουργηθεί κάποια χρονική απόσταση από τα γεγονότα στα οποία

37. Κατά το εορτολόγιο της Εκκλησίας της Ελλάδος αυτή την ημερομηνία τιμάται η μνήμη ενός άλλου, ομώνυμου, νεομάρτυρα, του αγίου Ιωάννη του Βλάχου, που μαρτύρησε στις 12 Μαΐου 1662 (Για τον Ιωάννη το Βλάχο βλ. Ι.Μ. Περαντώνης, ὁ.π. (σημ. 2), τ. Β΄., σ. 244-245, όπου και βιβλιογραφία). Δεν πιστεύω πάντως ότι η σύμπτωση αυτή συνέβαλε καθόλου στην αγνόηση του Ιωάννη του Σερραίου, η οποία θα πρέπει να άρχισε αρκετά προγενέστερα (Πβ. και παρακάτω σ. 243).

αναφέρονται[38]. Ανάλογη χρονική απόσταση υπάρχει, συχνά εξαιτίας των τοπικών περιστάσεων ή των ιστορικών συνθηκών, κι ανάμεσα στην άθληση ενός νεομάρτυρα και τη συγγραφή ακολουθίας προς τιμήν του. Σ' αυτή την ενότητα της εργασίας μας θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε καταρχήν το ζήτημα της χρονολόγησης της μοναδικής πηγής πληροφοριών για τον νεομάρτυρα Ιωάννη, ώστε να μπορέσουμε στη συνέχεια να διατυπώσουμε ορισμένες απόψεις και για το χρονικό και ιστορικό πλαίσιο του ίδιου του μαρτυρίου του.

Σχετικά με το χρόνο που γράφτηκε η ακολουθία και το συναξάριο του αγίου Ιωάννη του Σερραίου, τα ίδια τα κείμενα δεν παρέχουν κάποια σαφή ένδειξη· ταυτόχρονα η έλλειψη μιας συνθετικής βιογραφικής και εργογραφικής μελέτης για τον Μανουήλ Κορίνθιο δε μας επιτρέπει να τοποθετήσουμε χρονικά το έργο αυτό μέσα στο σύνολο της συγγραφικής του παραγωγής. Η πιθανή σύνθεση του κώδικα Ιβήρων 512 μετά το 1517/18[39] δεν αποτελεί δεσμευτικό κριτήριο για τη χρονολόγηση της συγγραφής και καθενός από τα έργα που περιλαμβάνει. Είναι, νομίζω, πιθανότερο πως αντιγράφονται σ' αυτόν, κυρίως από το χέρι του ίδιου του Μανουήλ, κείμενα που έχουν γραφτεί κατά καιρούς στο παρελθόν, όπως φανερώνει άλλωστε χαρακτηριστικά η περίπτωση της *Μονωδίας ἐπὶ τῷ ἀοιδίμῳ πατριάρχῃ Μαξίμῳ τῷ Λογίῳ*, η οποία περιέχεται στον κώδικα ακριβώς μετά την ακολουθία του Ιωάννη (φφ 212ʳ-216ᵛ) και είναι έργο του 1482[40]. Το μόνο στοιχείο με σχετική χρονολογική αξία που παρέχει το κείμενο της ακολουθίας είναι το ότι ο Μανουήλ αναφέρει στην ακροστιχίδα του κανόνα τον εαυτό του ως Μεγάλο Ρήτορα (*Ἄθλα λιγαίνω λαμπρὰ τοῦ Ἰωάννου Μανουὴλ ὁ Μέγας Ρήτωρ*)[41]. Μπορούμε επομένως να υποθέσουμε ότι η ακολουθία

38. Για τη σύνθεση και την παράδοση αγιογραφικών κειμένων βλ. Π. Χρήστου, *Ελληνική Πατρολογία*, τ. Α', Εισαγωγή, Θεσσαλονίκη 1976, σ. 165-167.

39. Βλ. σχετικά Δ. Ζ. Σοφιανός, ό.π. (σημ. 14), *Θεολογία* 54 (1983) 796, όπου η χρονολογία αυτή θεωρείται ενδεχόμενο terminus post quem για τη σύνταξη του εγκωμίου και της ακολουθίας του Μιχαήλ Μαυροειδή και συσχετίζεται με τη σύνθεση του κώδικα.

40. Για τη *Μονωδία*, που θεωρείται το παλαιότερο έργο του Μανουήλ Κορινθίου, βλ. Μ. Γεδεών, Μάξιμος ο Λόγιος, *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 20 (1900) 4-6, 10-12 (έκδοση), Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, ό.π. (σημ. 14), σ. 74, 85, Χ.Γ. Πατρινέλης, Οι Μεγάλοι Ρήτορες, ό.π. (σημ. 12), σ. 20, Π.Χ. Ζιώγας, *Προβλήματα παιδείας του Ελληνισμού κατά τον πρώτο αιώνα της Τουρκοκρατίας* (διατρ.), Θεσσαλονίκη 1982, σ. 72-73. Σχετικά με τη συμπερίληψη πρώιμων έργων του Μανουήλ στον κώδικα Ιβήρων 512 βλ. Χ.Γ. Πατρινέλης, Ειδήσεις για την ελληνική κοινότητα της Προύσας (15ος-17ος αι.), *Δελτίον Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* 7 (1988/89) 46: «Ο κώδικας γράφτηκε προς το τέλος της μακράς ζωής του γύρω στο 1520, περιέχει όμως και νεανικά του έργα».

41. Δε θεωρώ στοιχείο ισοδύναμο από χρονολογική άποψη την ίδια αναφορά στον τίτλο της ακολουθίας (*Ἀκολουθία... ποιηθεῖσα ὑπὸ τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου Μεγάλου Ρήτορος*), επειδή ανταποκρίνεται καταρχήν στο αξίωμα του Μανουήλ Κορινθίου την εποχή της

γράφτηκε μετά το 1483/84, χρόνο κατά τον οποίον ο Μανουήλ πιθανολογείται ότι ήταν ήδη Μέγας Ρήτωρ[42]. Ο terminus ante quem δεν είναι σαφής, εφόσον το έτος σύνθεσης του κώδικα Ιβήρων 512 είναι αβέβαιο. Ωστόσο μπορούμε, νομίζω, να προτείνουμε μία κάπως περισσότερο συγκεκριμένη χρονολόγηση της ακολουθίας, αν λάβουμε υπόψη τους όρους υπό τους οποίους κρίνουμε ότι θα ήταν δυνατόν να έμαθε ο Μανουήλ όσα σχετίζονται με το μαρτύριο του Ιωάννη και να ωθήθηκε στη σύνταξη της ακολουθίας του.

Οι γενικότερες πληροφορίες που παρέχει το συναξάριο του Ιωάννη για τη ζωή του είναι ελάχιστες, και στο περιεχόμενο και τη διατύπωσή τους ακολουθούνται κάποιες συμβάσεις που είναι φανερό πως ισχύουν σε παρόμοια κείμενα[43]. Οι λεπτομέρειες όμως στην εξιστόρηση του μαρτυρίου του οφείλονται χωρίς αμφιβολία στη σαφή μαρτυρία της τοπικής παράδοσης ή και ανθρώπων σύγχρονων με τα γεγονότα, ενώ δε μπορούμε να αποκλείσουμε την περίπτωση να υπήρχε και κάποιο κείμενο σχετικό με το μαρτύριο. Τα στοιχεία θα πρέπει να έγιναν γνωστά στον Μανουήλ είτε άμεσα, στις Σέρρες δηλαδή από τον κλήρο και τους πιστούς της πόλης, είτε κάπως έμμεσα, στην Κωνσταντινούπολη και από πρόσωπο που είχε σχέση με τις Σέρρες, όπως θα μπορούσε να είναι λ.χ. ένας ιεράρχης των Σερρών στην Πόλη ή ένας πατριάρχης που ποίμαινε προηγουμένως την μητρόπολη των Σερρών ή και γειτονική εκκλησιαστική περιφέρεια, χωρίς να αποκλείεται συνδυασμός των δύο αυτών πηγών.

Το πρώτο μπορούμε να υποθέσουμε ότι σχετίζεται με την πιθανή παραμονή του Μανουήλ στην πόλη των Σερρών, όπου θα βρέθηκε ως μέλος της συνοδείας κάποιου πατριάρχη που περιόδευε. Γνωρίζουμε ότι το καλοκαίρι του 1491 ο Μανουήλ ακολούθησε τον πατριάρχη Μάξιμο Δ΄ (αρχές 1491-αρχές 1497)[44], τον πρώην Σερρών Μανασσή (1478-1491)[45], στη μακρά περιοδεία που πραγματοποίησε αυτός σε όλη την Ελλάδα[46]· παρόλο που δεν

αντιγραφής του έργου. Και στον τίτλο άλλωστε της *Μονωδίας* (βλ. παραπάνω, σημ. 40) ο Μανουήλ έτσι χαρακτηρίζει τον εαυτό του (*Τοῦ αὐτοῦ Μεγάλου Ρήτορος Μανουήλ...*), χωρίς να μπορεί από αυτό να υποστηριχθεί ότι το 1482 ήταν Μέγας Ρήτωρ.

42. Βλ. Χ.Γ. Πατρινέλης, Οι Μεγάλοι Ρήτορες, ό.π. (σημ. 12), σ. 20· ο Μανουήλ ρητώς μαρτυρείται ως Μέγας Ρήτωρ το 1504, βλ. αυτ., σ. 21.

43. Πβ. όσα σημειώνει για τους βίους που γράφτηκαν από τον Νικόδημο Αγιορείτη ο Ι.Ε. Αναστασίου, Οι νεομάρτυρες της Θεσσαλονίκης, *Η Θεσσαλονίκη* 1 (1985) 489.

44. Βλ. πρόχειρα Τ.Α. Γρ(ιτσόπουλος), *ΘΗΕ*, τ. Η΄, στήλη 627. Για τις χρονολογίες των Οικ. Πατριαρχών βασίζομαι στο «Χρονολογικό κατάλογο των πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως κατά την περίοδο 1453-1669» που παραθέτει ο Χ.Γ. Πατρινέλης, *Ιστορία του Ελληνικού Έθνους*, τ. Ι΄, ⟨Αθήνα 1974⟩, σ. 102.

45. Βλ. Β.Γ. Ατέσης, ό.π. (σημ. 31), σ. 236.

46. Βλ. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, ό.π. (σημ. 14), σ. 75-76, Χ.Γ. Πατρινέλης, Οι Μεγάλοι Ρήτορες, ό.π. (σημ. 12), σ. 21.

υπάρχουν, όσο ξέρω, μαρτυρίες για τη διαδρομή της περιοδείας, θα ήταν, πιστεύω, αδύνατο να μην περιλαμβάνονται σ' αυτήν και οι Σέρρες, η προηγούμενη αρχιερατική θέση του καινούργιου πατριάρχη αλλά και έδρα μιας πλούσιας επαρχίας. Είναι επίσης γνωστό ότι το 1500 ο πατριάρχης Ιωακείμ Α' (1498-1502, 1504), πρώην Δράμας, μαζί με πέντε αρχιερείς και μερικούς κληρικούς της Μεγάλης Εκκλησίας, ανάμεσα στους οποίους πιθανότατα και ο Μανουήλ, περιόδευσε στην περιοχή Δράμας και Σερρών κι έμεινε μάλιστα στις Σέρρες για αρκετό καιρό[47].

Αν ισχύουν όσα υποθέσαμε παραπάνω, δεν αποκλείεται οι χριστιανοί των Σερρών, με τους οποίους οπωσδήποτε θα ήρθε σε επαφή ο Μανουήλ, να του εξιστόρησαν όσα συμβάντα σχετίζονται με τον Ιωάννη και προφανώς οι ίδιοι να του ζήτησαν να συνθέσει την ακολουθία του τοπικού τους αγίου. Δεν ήταν άλλωστε ασυνήθιστο για τον Μανουήλ, όπως συνέβαινε και με όλους τους γνωστούς υμνογράφους, να του ζητούν να συντάξει ακολουθίες προς τιμήν αγίων, παλαιών ή «νέων». Για παράδειγμα, από τις συνθέσεις του κώδικα Ιβήρων 512 ο κανόνας του νεομάρτυρα Κοσμά, που μαρτύρησε στην Προύσα, γράφτηκε *τῇ ἀξιώσει τοῦ παναγιωτάτου πατριάρχου*

47. Βλ. Μ. Γεδεών, *Πατριαρχικοί πίνακες*, Κωνσταντινούπολις 1890, σ. 494, Χριστοφόρος, *Προσκυνητάριον*, ὀ.π. (σημ. 20), σ. 37-38, Τ.Α. Γρ(ιτσόπουλος), *ΘΗΕ*, τ. Στ', στήλες 1091-2, Π.Θ. Πέννας, ὀ.π. (σημ. 10), σ. 451-452· πβ. και P. Lemerle, *Actes de Kutlumus*, Παρίσι ²1988 [Archives de l' Athos II²], σ. 164, 410. Για άλλα παραδείγματα συμμετοχής του Μανουήλ σε περιοδείες, από τα τελευταία χρόνια της ζωής του, βλ. Χ.Γ. Πατρινέλης, Δύο ανέκδοτα κείμενα, ὀ.π. (σημ. 12), σ. 145-146 (έτ. 1523/24), ο ίδιος, Οι Μεγάλοι Ρήτορες, ὀ.π. (σημ. 12), σ. 24-25 (έτ. 1530). — Με παρουσία του Μανουήλ Κορινθίου στο χώρο της Ανατολικής Μακεδονίας ίσως σχετίζεται κι ένα σημείωμα που δημοσίευσε ο Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς από χειρόγραφο της Εικοσιφοίνισσας (αριθ. 104, μηναίο Νοεμβρίου 13.-14. αι.), όπου αναφερόταν ως αφιερωτής ένα πρόσωπο με όνομα Μανουήλ ο Πελοποννησιακός, ο οποίος όμως αυτοχαρακτηρίζεται αξιωματούχος της μητρόπολης των Σερρών: «το παρόν βιβλίο αφιερώθη [...] παρ' εμού Μανουήλ του Πελοποννησιακού, τάχα και νοταρίου της [...] μητροπόλεως Σερρών κτλ.: έτους, ζνβ' (1544) ινδικτιώνος β' αυγούστου κη'»· βλ. Έκθεσις παλαιογραφικών και φιλολογικών ερευνών εν Θράκη και Μακεδονία γενομένων κατά το έτος 1855 διά την «Μαυρογορδάτειον Βιβλιοθήκην», *Ο εν Κωνσταντινουπόλει Ελληνικός Φιλολογικός Σύλλογος*. Αρχαιολογική Επιτροπή. Παράρτημα του ΙΖ' τόμου, Κωνσταντινούπολις 1886, σ. 29 (Πβ. και ο ίδιος, *Vizantijskij Vremennik* 1, 1984, 682). Επειδή και το χφ με αριθ. 162 της ίδιας μονής, με το οποίο ασχολείται αμέσως παρακάτω (Έκθεσις..., σ. 29-30), έχει ακριβώς ίδιο περιεχόμενο και χρονολογία (είναι κι αυτό μηναίο Νοεμβρίου 13.-14. αι.) και το αφιερωτικό του σημείωμα καταλήγει εντελώς όμοια με το προηγούμενο («έτους ζνβ' ινδικτιώνος βας αυγούστου κη'»), χρειάζεται, πιστεύω, να διερευνηθεί μήπως τα δύο σημειώματα συμφύρονται από λάθος και είναι δυνατόν το πρώτο να ανήκε —με διαφορετική βέβαια (προγενέστερη) χρονολογία— στον Μανουήλ Κορίνθιο, που κάποτε αποκαλείται και Πελοποννησιακός (βλ. Χ.Γ. Πατρινέλης, Οι Μεγάλοι Ρήτορες, ὀ.π. [σημ. 12], σ. 21· πβ. όμως κώδ. Ιβήρων 512, φ 247ʳ *Μανουὴλ τοῦ Μεγάλου Ρήτορος τῆς Μεγάλης Ἐκκλησίας τοῦ ἐκ Πελοποννήσου*, Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, ὀ.π. [σημ. 14], σ. 80, 82, 83). Η προσεχής δημοσίευση του καταλόγου των χφφ της Εικοσιφοίνισσας (σήμερα στο Ερευνητικό Κέντρο «Ivan Dujčev» της Σόφιας) ελπίζουμε να διαφωτίσει το θέμα.

κῦρ Μαξίμου τοῦ ἐκ Σερρῶν μετατεθέντος (φ 106ᵛ)[48] ένας άλλος κανόνας, αφιερωμένος στον άγιο Ιωάννη τον Πρόδρομο, *γέγονεν αἰτήσει τῶν ὁσιωτάτων μοναχῶν τῆς σεβασμίας μονῆς τοῦ Τιμίου Προδρόμου τῆς ἐν τῷ ἁγιωνύμῳ ὄρει* (φ 292ʳ)[49].

Το δεύτερο ενδεχόμενο, να έλαβε δηλ. ο Μανουήλ τις πληροφορίες για τον Ιωάννη και το μαρτύριό του στην Κωνσταντινούπολη από εκκλησιαστικό πρόσωπο που είχε δεσμούς με τη μητρόπολη των Σερρών, ίσως παράλληλα με σχετική ενημέρωσή του στις Σέρρες από τους συμπολίτες του νεομάρτυρα, συνάπτεται κατά τη γνώμη μας και με πιθανή επίσημη ανακήρυξη του Ιωάννη ως αγίου ή τουλάχιστον με κάποια κίνηση για το σκοπό αυτό[50]. Αν και μαρτυρείται λ.χ. η παρουσία του μητροπολίτη Σερρών Μανασσή στην Κωνσταντινούπολη τον Ιούλιο του 1488[51], θεωρούμε περισσότερο εύλογο η αγιοποίηση αυτή να σχετίζεται με πατριαρχική θητεία κάποιου προσώπου προερχόμενου από τις Σέρρες ή ακόμη και γενικά από το χώρο της ανατολικής Μακεδονίας, εάν τυχόν ο Ιωάννης είχε γίνει κάπως ευρύτερα γνωστός. Βέβαια για την αγιοποίησή του δεν υπάρχει κάποιο ασφαλές στοιχείο, ωστόσο αποτελεί, νομίζω, σοβαρή και αξιοπρόσεκτη ένδειξη το γεγονός ότι ένας ανώτερος αξιωματούχος του Οικουμενικού Πατριαρχείου συνθέτει την ακολουθία του νεομάρτυρα, όπου μάλιστα αναγράφεται και η ημέρα της μνήμης του, η 12η Μαΐου. Αν ισχύουν οι παραπάνω υποθέσεις, τότε ανάμεσα στον Μάξιμο Δ΄ (πρώην Σερρών Μανασσή) και τον Ιωακείμ Α΄, τους οποίους προαναφέραμε, καθώς και τον Παχώμιο Α΄ τον από Ζιχνών (1503-1504, 1504-1513), το πρόσωπο που θα μπορούσαμε βάσιμα να υποστηρίξουμε ότι συνέβαλε τόσο στην αγιοποίηση του Ιωάννη όσο και στη σύνταξη της ακολουθίας του ήταν ο πρώτος, δηλ. ο πρώην μητροπολίτης Σερρών. Ας σημειωθεί εδώ ότι στον Ιωακείμ

48. Πβ. Γ.Ι. Ζαβίρας, ὁ.π. (σημ. 9), σ. 436. Για τον κανόνα του Κοσμά βλ. Χ.Γ. Πατρινέλης, ὁ.π. (σημ. 40), σ. 41, όπου και έκδοση του συναξαρίου του, 44.

49. Από τα κείμενα του ίδιου χφ, ο Μανουήλ γράφει επίσης ακολουθία στον οσιομάρτυρα Θεοδόσιο *αἰτήσει τοῦ ὁσιωτάτου ἐν ἀσκηταῖς Λαυρεντίου, οὗ καὶ ὁ ῥηθεὶς ὁσιομάρτυς ὑπῆρχε πνευματικὸς υἱός* (φ 85ʳ), ακολουθία του αγίου Σπυρίδωνος του Νέου *αἰτήσει τοῦ εὐσεβεστάτου Ἰωάννου, αὐθέντου τῆς Μεγάλης Βλαχίας* (φ 90ʳ), του αγίου Ευθυμίου του Νέου *αἰτήσει μοναχῶν τῶν ἐκ τῆς σεβασμίας μονῆς τῶν Ἰβήρων* (φ 123ᵛ), ή ακόμη ακολουθία της Ζωοδόχου Πηγής *αἰτήσει τινὸς τῶν φίλων, πρὸς ὃν καὶ τὸ προοίμιον* (φ 62ʳ). Το ότι λείπει η ανάλογη ένδειξη από τον τίτλο άλλων ακολουθιών του ίδιου κώδικα, όπως αυτής του νεομάρτυρα Ιωάννη, δεν αποκλείει καθόλου τη σύνθεσή τους έπειτα από «αίτηση» κάποιου ή κάποιων πιστών, αφού ένα τέτοιο αγιολογικό κείμενο συχνότατα έχει ως κύριο στόχο να εξυπηρετήσει συγκεκριμένες λατρευτικές ανάγκες μιας εκκλησιαστικής κοινότητας.

50. Για το ζήτημα της αγιοποίησης των νεομαρτύρων βλ. Χρ. Παπαδόπουλος, ὁ.π. (σημ. 3), σ. 7-8˙ πβ. και Α.Σ. Αλιβιζάτος, Η αναγνώρισις των αγίων εν τη ορθοδόξω Εκκλησία, *Θεολογία* 19 (1941/48) 18-52.

51. Βλ. Τ.Α. Γριτσόπουλος, Ο από Φιλιππουπόλεως οικουμ. πατριάρχης Διονύσιος Α΄ ο εκ Δημητσάνης, ο εν αγίοις καταλεγόμενος (1466-1472, 1488-1490), *ΑΘΑΓΘ* 20 (1955)19.

Α΄ τον από Δράμας αποδίδεται η αγιοποίηση του Πατριάρχη Διονυσίου Α΄ (1466-1471, 1488-1490), δεύτερου κτήτορα της μονής Εικοσιφοίνισσας[52], ενώ με τον Παχώμιο Α΄ συνδέεται η αναγνώριση το 1505 ως αγίου του Ιωάννου, πρώην Ζιχνών Ιωακείμ και δεύτερου κτήτορα της μονής Προδρόμου Σερρών[53]. Και των δύο αυτών αγίων τη μνήμη τίμησε με υμνογραφικά έργα του ο Μανουήλ[54], πιθανότατα κατά την επιθυμία και με την παρακίνηση των παραπάνω πατριαρχών, αναμφίβολα όμως με τη συγκατάθεση και την έγκρισή τους, παρόλο που γι' αυτό απουσιάζει κάποια ρητή μνεία. Κάτι παρόμοιο, πιστεύω, θα ήταν απολύτως φυσικό να έχει συμβεί και για τον Ιωάννη από την πλευρά του Μαξίμου Δ΄[55].

Συνδυάζοντας όσα σημειώσαμε προηγουμένως μπορούμε, νομίζω, να τοποθετήσουμε καταρχήν τη συγγραφή της ακολουθίας του Ιωάννη στο διάστημα από το 1483 έως το 1500/01΄ κι επιπλέον μέσα σ' αυτό, κρίνοντας από τις ισχυρότερες σχετικές ενδείξεις, να θεωρήσουμε ως τον πιο πιθανό χρόνο την περίοδο των ετών 1491-1497, της πατριαρχείας δηλ. του Μαξίμου Δ΄[56]. Σε ποια εποχή τώρα, σε πόση χρονική απόσταση από την περίοδο αυτή και σε ποιο ιστορικό πλαίσιο είναι δυνατόν να τοποθετηθεί το ίδιο το μαρτύριο του Ιωάννη, αυτά θα μας απασχολήσουν στη συνέχεια.

52. Βλ. Μ.Ι. Γεδεών, Κανών εις τον άγιον Διονύσιον Πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως, *Εκκλησιαστική Αλήθεια* 24 (1902) 327, Τ.Α. Γριτσόπουλος, ό.π. (σημ. 51), σ. 21-23 (στη σ. 23 για την πιθανή χρονολογία της αγιοποίησής του, κατά την πατριαρχεία του Ιωακείμ Α΄).

53. Βλ. Χριστοφόρος, *Προσκυνητάριον*, ό.π. (σημ. 20), σ. 21, σημ. α., καθώς και *ΘΗΕ*, τ. Ζ΄, στήλη 28.

54. Για τον άγιο Διονύσιο βλ. παραπάνω σημ. 52΄ για τον όσιο Ιωάννη βλ. παραπάνω σ. 202.

55. Σε άλλη περίπτωση ο Μανουήλ αναφέρει πως *τῇ ἀξιώσει* του Μαξίμου Δ΄ συνέθεσε την ακολουθία του νεομάρτυρα Κοσμά (βλ. παραπάνω, σ. 212-213).

56. Χρονολόγηση της ακολουθίας βασισμένη ενδεχομένως σε συσχετισμό της με τη θητεία του Γενναδίου στη μητρόπολη των Σερρών, από το 1512 κι έπειτα (βλ. γι' αυτόν παραπάνω σημ. 31), επομένως οψιμότερη κατά μία τουλάχιστον δεκαπενταετία, δε μας φαίνεται εξίσου πιθανή με την προηγούμενη, αλλά και δε θα μπορούσαμε να την απορρίψουμε απολύτως κατηγορηματικά. Ο Γεννάδιος θα πρέπει να βρισκόταν στην Κωνσταντινούπολη το καλοκαίρι του 1518, οπότε συνόδεψε μαζί με άλλους κληρικούς τον πατριάρχη Θεόληπτο στη Βλαχία με πρόσκληση του ηγεμόνα της Νεαγκόε Μπασαράμπ΄ βλ. Α. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Περί του οικουμενικού πατριάρχου Θεολήπτου Α΄, *ΔΙΕΕ* 3 (1889/91) 489, Π.Ν. Πέννας, ό.π. (σημ. 10), σ. 452. Το Δεκέμβριο του 1522 ήταν επίσης στην Πόλη, αφού αναφέρεται στο πρακτικό εκλογής του Ιερεμία Α΄ ως συνυποψήφιος για το πατριαρχικό αξίωμα, γεγονός που φανερώνει και το κύρος του προσώπου του· βλ. Α. Παπαδόπουλος Κεραμεύς, ό.π., σ. 491, ο ίδιος, *Ιεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη*, τ. Α΄, Αγία Πετρούπολις 1891, σ. 346, Π.Ν. Πέννας, ό.π., Χ.Γ. Πατρινέλης, Χρονολογικά ζητήματα της Πατριαρχείας του Ιερεμίου Α΄ (1522-1546) *Μνημοσύνη* 1 (1967) 251, 253. Ο συσχετισμός του Σερρών Γενναδίου με τη συγγραφή της ακολουθίας του Ιωάννη θα ήταν βάσιμος, εάν το χωρίο της ακολουθίας του ιεράρχη στους αγίους Θεοδώρους, το οποίο προαναφέραμε (βλ. σ. 207), υπαινισσόταν πράγματι το νεομάρτυρα, κάτι που για την ώρα είναι αμφίβολο. Τότε βεβαίως το ίδιο χωρίο θα ήταν ταυτόχρονα και η μοναδική σαφής ένδειξη για τη λατρεία του αγίου στις Σέρρες, πέρα από το έργο του Μανουήλ.

Για τη χρονολόγηση του μαρτυρίου του Ιωάννη.
Οι Σέρρες το β' μισό του 15 αι.

Η ακολουθία του Σερραίου νεομάρτυρα δεν παρέχει σαφή ιστορικά στοιχεία, που θα επέτρεπαν να προσδιοριστεί με κάποια ακρίβεια το πότε θανατώθηκε. Η ευρύτερη λοιπόν χρονική περίοδος όπου μπορεί γενικά να ενταχθεί το γεγονός αρχίζει στις 19 Σεπτεμβρίου του 1383, όταν η πατρίδα του μπαίνει κάτω από την τουρκική κυριαρχία[57], ενώ το νεότερο χρονολογικό της όριο θα πρέπει να βρίσκεται στο διάστημα 1491-1497 ή μάλλον λίγα χρόνια νωρίτερα, ίσως δηλ. στη δεκαετία 1480-1490. Από την περίοδο αυτή, πρώτον αιώνα της τουρκοκρατίας στις Σέρρες, δεν είναι πολλές οι προσιτές πηγές που διαφωτίζουν την ιστορία της πόλης και της περιοχής, κι ακόμη λείπει προς το παρόν ένα συνθετικό έργο που θα την εξέταζε επαρκώς και θα μας διευκόλυνε στη χρονολόγηση του μαρτυρίου[58]. Πάντως το ότι στο συναξάριο εκθέτονται με αρκετές λεπτομέρειες τα καθέκαστα του γεγονότος και, το βασικότερο, δηλώνεται η ακριβής ημερομηνία του αποτελεί, νομίζω, ένδειξη για κάποια όχι πολύ μεγάλη χρονική απόσταση ανάμεσα στη σύνθεση της Ακολουθίας και στο μαρτύριο του Ιωάννη (ιδίως αν υποθέσουμε ότι οι παραπάνω πληροφορίες διασώζονταν από την προφορική παράδοση των Σερρών). Άλλωστε τα κάθε είδους νεομαρτυρικά κείμενα γράφονταν κατά κανόνα υπό την άμεση επίδραση των γεγονότων που είχαν ως αφορμή. Παράλληλα με αυτή την εικασία, επειδή

57. Για την κατάληψη των Σερρών από τους Οθωμανούς και τα γεγονότα που σχετίζονται με αυτήν βλ. G. Ostrogorskij, La prise de Serrès par les Turcs, *Byzantion* 35 (1965) 302-319, I. Beldiceanu - Steinherr, La prise de Serrès et le firman de 1372 en faveur du monastère de Saint-Jean-Prodrome, *Acta Historica* 4 (1965) 15-24, E.A. Zachariadou, Early Ottoman Documents of the Prodromos Monastery (Serres), *Südost-Forschungen* 28 (1969) 1-12 (= *Romania and the Turks (c. 1300-c.1500)*, Λονδίνο 1985 [Variorum Reprints], XV 1-12), J.W. Barker, *Manuel II Paleologus (1391-1425): A Study in Late Byzantine Statesmanship*, New Brunswick, N.J. 1969, σ. 46-48 (Πβ. ειδικά γι' αυτό τις απόψεις του H. Inalcık, *Archivum Ottomanicum* 3, 1971, 274-276), P. Schreiner, *Die Byzantinischen Kleinchroniken*, 2. Teil, Historischer Kommentar, Βιέννη 1977 [CFHB, Series Vindobodensis, Vol. XII/2], σ. 326-327. Πβ. επίσης G.C. Soulis, *The Serbs and Byzantium during the reign of Tsar Stephen Dušan (1331-1355) and his successors*, Washington, D.C. ‹1984› , σ. 155-156. Παλαιότερες γνώμες συγκεντρώνονται ή επαναδιατυπώνονται πρόσφατα από τον Γ. Καφταντζή, *Οι Σέρρες*, ό.π. (σημ. 30), σ. 100-120, όπου όμως οι σχετικές μαρτυρίες παραθέτονται μάλλον συγκεχυμένα και αγνοούνται οι μελέτες που αναφέρθηκαν παραπάνω.

58. Λιγοστά είναι τα στοιχεία που παρέχει για την περίοδο αυτή ο Π.Θ. Πέννας, ό.π. (σημ. 10), σ. 61-68. Γενικά για τη θέση της πόλης στην Τουρκοκρατία και ειδικότερα για τα ελάχιστα οθωμανικά μνημεία που σώζονται σήμερα, ανάμεσα στα οποία κι ένα τζαμί του τέλους του 15. αι., βλ. M. Kiel, Observations on the history of Northern Greece during the Turkish rule. Historical and architectural description of the Turkish monuments of Komotini and Serres, their place in the development of Ottoman Turkish architecture, and their present condition, *Balkan Studies* 12 (1971) 429-444.

πιστεύουμε πως η άθληση του νεαρού Σερραίου δεν μπορεί να είναι άσχετη προς τις δημογραφικές, κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες που επικρατούσαν στην πατρίδα του, αλλά και ειδικότερα προς την εμφάνιση, την ένταση και την επέκταση του φαινομένου των εξισλαμισμών εκεί, θεωρούμε ιδιαίτερα χρήσιμα για την έρευνά μας τα σχετικά δεδομένα που παρέχονται σε οθωμανικά κατάστιχα φορολογικών προσόδων του β' μισού του 15. αι., πηγές μοναδικές σε έκταση και εγκυρότητα για την ιστορία της πόλης την εποχή αυτή[59].

Οι πηγές στις οποίες αναφερόμαστε είναι δύο «λεπτομερείς κώδικες καταγραφής» (*mufassal defter*) της Ανατολικής Μακεδονίας, γνωστοί με τα στοιχεία TT (*Tapu Tahrir*) 3 και 7[60]. Ο πρώτος έχει πρόσφατα χρονολογηθεί (με πολύ μεγάλη πιθανότητα) στο έτος 1454/55[61]. Ο δεύτερος καταρ-

59. Για τους σκοπούς, τις μεθόδους και τα χαρακτηριστικά των οθωμανικών φορολογικών καταστίχων της εποχής αυτής, καθώς και για τη σημασία τους ως ιστορικών πηγών βλ. μεταξύ άλλων H. İnalcık, Ottoman Methods of Conquest, *Studia Islamica* 2 (1954) 107-112 (= *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*, Λονδίνο 1978 [Variorum Reprints], I 107-112), B. Cvetkova, Early Ottoman *Tahrir Defters* as a Source for Studies on the History of Bulgaria and the Balkans, *Archivum Ottomanicum* 8 (1983) 133-213.

60. Απ' όσα παρέχουν οι δύο αυτοί κώδικες για τις Σέρρες και την περιοχή τους βασικά σημεία έχουν παρουσιάσει και σχολιάσει ο M. Sokoloski, Serskiot vilaet vo XV vek, *Glasnik INI* 18.3 (1974) 107-125 (μετάφραση χωρίς τις σημειώσεις και τον κατάλογο των οικισμών, σ. 121-124: Le vilaete de Serrès au XVe siècle, στον τόμο *Macédoine (Articles d' Histoire)*, Σκόπια 1981, σ. 99-112) και οι P.Ş. Năsturel και N. Beldiceanu, Les églises byzantines et la situation économique de Drama, Serrès et Zichna aux XIVe et XVe siècles, *JÖB* 27 (1978) 269-285. Ο κώδικας TT 3 έχει μεταφραστεί στο ιδίωμα των Σκοπίων και σχολιαστεί από τον A. Stojanovski, *Turski dokumenti za istorijata na makedonskiot narod. Opširen popisen defter od XV vek* (Τουρκικά έγγραφα για την ιστορία του μακεδονικού λαού. Λεπτομερής κώδικας καταγραφής του 15. αιώνα), τ. IV, Σκόπια 1978 (στο εξής: Stojanovski, *Turski dok.* Το έργο μού έγινε προσιτό χάρη στη φροντίδα του φίλου αρχαιολόγου κ. Σωτήρη Κίσσα, τον οποίο θερμά ευχαριστώ κι από εδώ). Ειδικότερα για την πόλη των Σερρών βλ. M. Sokoloski, αυτ., σ. 117-119 (μετάφρ. 109-111), P.Ş. Năsturel-N. Beldiceanu, αυτ., σ. 271-273 κυρίως, κ.α. (στις σ. 283-284 μεταφράζονται αποσπάσματα από τον TT 3, σ. 183 και τον TT 7, σ. 246 σχετικά με τα εισοδήματα της Μητροπόλεως των Σερρών). Ολόκληρη η ενότητα του κώδικα TT 3 για τις Σέρρες (σ. 156-173) στη μετάφραση του Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 155-165· πβ. επίσης τις συχνές σχετικές αναφορές του ίδιου, *Gradovite na Makedonija od krajot na XIV do XVII vek* (Οι μακεδονικές πόλεις από τα τέλη του 14. έως το 17. αιώνα), Σκόπια 1981, σ. 22-23, 37, 105, 113, κ.α. Οι πληροφορίες που περιλαμβάνονται στον TT 3 για την πόλη και την περιοχή των Σερρών παραμένουν πάντως σε μεγάλο βαθμό αναξιοποίητες.

61. Βλ. M. Ursinus, An Ottoman Census Register for the Area of Serres of 859 H. (1454-1455)? A Reconsideration of the Date of Composition of Tahrir Defteri TT 3, *Südost-Forschungen* 45 (1986) 25-36 (γενικά παραδεκτή προηγουμένως χρονολογία σύνθεσης του κώδικα το 1464/65)· αυτ. 25-26 υπάρχει και η παλιότερη σχετική βιβλιογραφία, όπου ας προστεθούν στις μελέτες που παραθέτουν και αξιοποιούν στοιχεία από τον TT 3 (σ. 26 σημ. 4): P.Ş. Năsturel-N. Beldiceanu, ὁ.π. (σημ. 60) και N. Beldiceanu, Structures socio-économiques d'un village de Macédoine: Aksilopigadi / Sarmisāqlū, *Byzantion* 54 (1984) 26-58 (στους πίνακες I-III, ανάμεσα στις σ. 56 και 57, πανομοιότυπα των σ. 188-193 του TT 3).

τίστηκε το 1478/79[62]. Η εποχή που μας ενδιαφέρει, όσον αφορά τις Σέρρες, οριοθετείται από ένα τρίτο φορολογικό κατάστιχο χρονολογημένο ανάμεσα στο 1494 και το 1503, από αυτό όμως σώζεται σχετικά μικρό τμήμα της ενότητας που περιλάμβανε τους κατοίκους της πόλης κι έτσι δεν είναι πολλές οι πληροφορίες που μπορεί να μας δώσει[63]. Για τις ανάγκες του θέματός μας θα λάβουμε από τα στοιχεία κυρίως των δύο πρώτων κωδίκων υπόψη όσα αφορούν τον πληθυσμό της πόλης, ιδίως το μέγεθος, τη σύσταση και την εξέλιξή του[64].

Τα πληθυσμιακά μεγέθη που χαρακτηρίζουν τις Σέρρες κατά το β΄ μισό του 15. αι. συγκροτούνται με βάση πόσες φορολογικές μονάδες υπάγονται στο τιμάριο όπου ανήκει η πόλη και εγγράφονται στις οικείες ενότητες των «λεπτομερών κωδίκων καταγραφής». Τα στοιχεία που με πηγή τον ΤΤ 3 έχουμε για το 1454/55 είναι τα εξής: Οι μουσουλμάνοι των Σερρών κατανέμονται σε 494 νοικοκυριά (*hane*), δηλ. οικογένειες με ενήλικο άρρενα για αρχηγό, και 70 χήρες (*bive*), δηλ. οικογένειες με αρχηγό χήρα, ενώ τον χριστιανικό πληθυσμό αποτελούν 500 νοικοκυριά και 235 χήρες[65]. Ο συνολικός πληθυσμός είναι περίπου 2.750 μουσουλμάνοι και 3.450 ορθό-

62. Σύντομη περιγραφή του κώδικα από τον N. Beldiceanu, *Margarid*: un timar monastique, *REB* 33 (1975) 229-230 (= *Le monde ottoman des Balkans (1402-1566). Institutions, société, économie,* Λονδίνο 1976 [Variorum Reprints], XIV 229-230) και τον H.W. Lowry, Portrait of a City: the Population and Topography of Ottoman Selânik (Thessaloniki) in the year 1478, *Δίπτυχα* 2 (1980/81) 255 και σημ. 7.

63. Βλ. Str. Dimitrov - R. Stojkov, Otk"si ot regist" r za lenni vladenija v zapadnite Rodopi i Sersko (Αποσπάσματα από ένα κατάστιχο για τα τιμάρια στη Δυτική Ροδόπη και τις Σέρρες), *Rodopski Sbornik* 1 (1965) 283-287. Πβ. και N. Beldiceanu, Structures, ό.π. (σημ. 61), σ. 28-30 (χρονολογεί το απόσπασμα μεταξύ 1492 και 1501, πιθανότερα στην περίοδο 1498-1501). Οικονομικού χαρακτήρα στοιχεία του καταστίχου αυτού αναλύονται και σχολιάζονται από τον Σπ. Ασδραχά, *Μηχανισμοί της αγροτικής οικονομίας στην Τουρκοκρατία (ιε΄-ις΄ αι.)*, ⟨Αθήνα⟩, Θεμέλιο, 1978, σ. 107 κ.ε.

64. Δε λαμβάνουμε υπόψη στοιχεία που αναφέρονται σε οικονομικά μεγέθη (εισόδημα, παραγωγή, κ.ά.), παρά την αναμφισβήτητη χρησιμότητά τους για την εξαγωγή σαφέστερων και πληρέστερων συμπερασμάτων, καθώς μια διεξοδική και συνδυασμένη διερεύνηση όλων των δεδομένων των κωδίκων υπερβαίνει κατά πολύ το σκοπό και τα όρια της παρούσας εργασίας.

65. Βλ. M. Sokoloski, ό.π. (σημ. 60), σ. 117 (μετάφρ. 109). Οι μικρές διαφορές που παρουσιάζονται στο P.Ş. Năsturel - N. Beldiceanu, ό.π. (σημ. 60), σ. 272 και A. Stojanovski, *Gradovite,* ό.π. (σημ. 60), σ. 65 οφείλονται στο ότι δεν έχουν συνυπολογισθεί τα μέλη μιας ομάδας απελευθέρων, ένας μουσουλμάνος και έξι χριστιανοί (ΤΤ 3, σ. 173 [Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 164-165]). Στον αστικό χριστιανικό πληθυσμό των Σερρών θα πρέπει να ανήκει και ένα σύνολο από 25 νοικοκυριά και 8 χήρες (περίπου 157 άτομα) που καταγράφονται σε άλλο τιμάριο, όπου ανήκει το χωριό Καλαδένδρα (ΤΤ 3, σ. 316-317 [Stojanovski, αυτ., σ. 270]. Στο ίδιο τιμάριο ανήκουν και τα προάστια των Σερρών Κατακονόζι (στον κώδικα «χωριό *Katakuzeno*», με 121 οικογένειες και 22 χήρες, δηλ. περίπου 693 άτομα, ΤΤ 3, σ. 313-315 [Stojanovski, αυτ., σ. 268-269]· πβ. Χριστόφορος, *Προσκυνητάριον*, ό.π. [σημ. 20], σ. 38) και Δίβρη («χωριό *Divri*», ΤΤ 3 σ. 316 [Stojanovski, αυτ., σ. 270], με 22 οικογένειες και 7 χήρες, δηλ. περίπου 138 άτομα).

δοξοι χριστιανοί[66], Έλληνες όλοι σχεδόν στο γένος, όπως δείχνουν τα ονόματά τους[67]. Στην καταγραφή του 1478/79 η κατάσταση φαίνεται να έχει αλλάξει: οι μουσουλμάνοι είναι 582 νοικοκυριά, 20 άγαμοι και 70 χήρες, ε-

66. Υπολογίζουμε τον πληθυσμό συμβατικά πολλαπλασιάζοντας τον αριθμό των νοικοκυριών με το συντελεστή 5, που θεωρείται ότι ανταποκρίνεται στον αριθμό των μελών μιας μέσης οικογένειας, και τον αριθμό των χηρών αντίστοιχα με το 4, προσθέτοντας έπειτα τα γινόμενα· βλ. H.W. Lowry, Portrait, ό.π. (σημ. 62), σ. 258, ο ίδιος, «From Lesser Wars to the Mightiest War»: The Ottoman Conquest and Transformation of Byzantine Urban Centers in the Fifteenth Century, στο: A. Bryer-H. Lowry (εκδ.), *Continuity and Change in Late Byzantine and Early Ottoman Society. Papers given at a Symposium at Dumbarton Oaks in May 1982*, Μπίρμιγχαμ-Ουάσινγκτον 1986, σ. 327. Πάντως οι αριθμοί που προκύπτουν έχουν ενδεικτική αξία, και για τον παραπάνω λόγο, αλλά και γιατί δεν περιλαμβάνουν ομάδες κυρίως μουσουλμανικού πληθυσμού που εξαιρούνται από τη φορολογία, λ.χ. στρατιωτικούς, κρατικούς υπαλλήλους ή σκλάβους· βλ. πρόχειρα Ö. Barkan, Quelques remarques sur la constitution sociale et demographique des villes balkaniques au cours des XVe et XVIe siècles, *AIÉS-EE Bulletin* 12.2 (1974) 153 σημ. 3. Ταυτόχρονα είναι πιθανό κι από το χριστιανικό πληθυσμό να μη συνυπολογίζονται όσοι τυχόν υπάγονται σε άλλες φορολογικές ενότητες, αυτοί λ.χ. που σχετίζονται με μοναστηριακά μετόχια, τα οποία ξέρουμε ότι υπήρχαν μέσα στην πόλη των Σερρών.

67. Τα ονόματα των ορθόδοξων χριστιανών των Σερρών που καταγράφονται στον κώδικα TT 3 είναι στη συντριπτική τους πλειοψηφία ελληνικά, και ειδικά τα επώνυμα βυζαντινά, όσο μπορεί να συμπεράνει κανείς από τις βέβαιες αναγνώσεις της μετάφρασης A. Stojanovski ή από εκείνες που εύκολα αποκαλύπτουν υπαρκτή ή κατανοητή λέξη. Από τα άτομα με χαρακτηριστικά βυζαντινό όνομα ή επώνυμο σημειώνουμε ενδεικτικά τους πολλούς Συναδινούς, κάποιους Αργυρόπουλους· ακόμη τον Κομνηνό, γιο του Δούκα και τον Μιχαήλ Λάσκαρη (TT 3, σ. 165 [Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 159 και 160], ή τον Καβάσιλα (TT 3, σ. 167 [Stojanovski, αυτ., σ. 160]), που τα ονόματά τους φέρνουν στο νου τους Σερραίους άρχοντες Μανουήλ Δούκα και Δημήτριο Βρυέννιο Λάσκαρη, που συναντούμε τα πρώτα χρόνια της τουρκικής κατοχής (βλ. G. Ostrogorskij, ό.π. [σημ. 58], σ. 310· ειδικά για τον δεύτερο βλ. J. Lefort, *Actes d' Esphigménou*, Παρίσι 1973 [Archives de l' Athos VI], σ. 172-173) και τον Ιωάννη Καβάσιλα, δομέστικο Σερρών το 15. αι., που υπογράφει στο περιθώριο ενός φύλλου του χφ EBE 2528 από τη μονή Προδρόμου Σερρών (Βλ. A. Guillou, *Les archives de Saint-Jean-Prodrome sur le mont Ménécée*, Παρίσι 1955, σ. 191). Ανάμεσα σε άλλα ονόματα κατοίκων των Σερρών που μπορούμε να τα διακρίνουμε αναμφίβολα ή να τα διαγνώσουμε με κάποια επιφύλαξη στις αναγνώσεις του κώδικα αναφέρουμε τα παρακάτω (σε παρένθεση, όπου χρειάζεται, η ανάγνωση Stojanovski): TT 3, σ. 163 Παλατιανός (Paladijano)· σ. 164 Δήμος Μοδινός (Modinas), Μιχαήλ Ανάλουστος (Mihal Analosto), Κώστας Καλιγάς, Χριστόδουλος Μακελλάρης (Hristodil Makelar), Ιωάννης, γιος του Γλαβά, Δήμος Μακρινός (Dimo Makrijo)· σ. 165 Γεώργιος Μεταξάς, Θεόδωρος, γιος του Σγουροπούλου (Uzguroplu), Ματθαίος, γιος του Συγκέλλου (Mato, γιος του Sikelo), Σαραντινός Μανουήλ (Sirendino Manol)· σ. 166 Θωμάς Φραγκόπουλος (Toma Frengoplu), Δήμος Καστρομάχος, Μιχαήλ, γιος του Μοδινού (Medino)· σ. 167 Θωμάς, γιος του Μελισσινού· σ. 168 Ιωάννης Γαβαλάς, Απόστολος Βρανάς, Μιχαήλ Πάγκαλος, Γεώργιος Ψωμάς (Ipsoma), Τριαντάφυλλος (Trendafile) Αλαμάνος, Ιωάννης, γιος του Μαυροφόρου, Μαυρουδής (Mavrodi), Δροσινός Τσουκαλάς (Drusino Čokala)· σ. 169 Μιχαήλ Χαλκωματάς, Μανουήλ Σκορδάς, Ιωάννης Μοραΐτης (Morajid), Μιχαήλ Αλευράς (Alavra), Γεώργιος Λιβαδάρης, Κώστας Καστρινός (Kestrino), Κώστας Τουρκόπουλος (Turkoplu), Στάικος Βλάχος· σ. 170 χήρες Μαλαματίνα (Kalamatina), Αγγελίνα του Κώστα, Δούκαινα (Dukina) του Μαρίνου, Ξα(ν)θή (Eksati), Σπηλιώτισσα, Βαραγγοπουλίνα (Varinkoplina?), Καλή, Αργυρή, Διαλεχτή, Συναδινώ· σ. 171 Βασιλική, Φωτεινή, Ασημίνα (Asmina), Συναδινή, Φροσύνη του Γαβαλά, Μάρω του Καλογιάννη, Κομνηνή· σ. 172 Βατάτσαινα (Vatačina). Το ονοματικό υλικό του καταστίχου TT 3 που αφορά το χριστιανικό πλη-

νώ οι χριστιανοί 290 νοικοκυριά, 3 άγαμοι και 64 χήρες[68]. Δηλ. συνολικά η καθεμιά κοινότητα αριθμεί αντιστοίχως περίπου 3.190 και 1.706 άτομα[69]. Τέλος, σύμφωνα με το κατάστιχο που συντέθηκε μεταξύ 1494 και 1503 ο μουσουλμανικός πληθυσμός των Σερρών αποτελείται από 966 νοικοκυριά και 238 άγαμους, είναι δηλ. πάνω από 4.830 άτομα[70]. Την ίδια εποχή στην πόλη καταγράφονται 493 χριστιανικά νοικοκυριά, 37 άγαμοι και 256 χήρες, ζούν δηλ. εκεί περίπου 3.489 χριστιανοί[71].

θυσμό των Σερρών (αλλά και άλλων περιοχών) θα άξιζε να επανελεγχθεί και να παρουσιαστεί στο σύνολό του αυτοτελώς, σε συνδυασμό και με τα δεδομένα που συγκεντρώνει από την αμέσως προγενέστερη από το χρόνο της σύνθεσής του εποχή το *Prosopographisches Lexikon der Palaiologenzeit* του E. Trapp κ.ά., τεύχ. 1 κ.ε., Βιέννη 1976 κ.ε. (στο εξής: *PLP*).

68. Βλ. A. Stojanovski, *Gradovite*, ὁ.π. (σημ. 60), σ. 65. Οι P.Ş. Năsturel-N. Beldiceanu, ὁ.π. (σημ. 60), σ. 272 παρέχουν αντιστοίχως τους αριθμούς 543, 25 και 75 για τους μουσουλμάνους και 282, 3 και 64 για τους χριστιανούς, ενώ ο M. Sokoloski, ὁ.π. (σημ. 60), σ. 118 (μετάφρ. 110) σημειώνει μόνο τα αθροίσματα 653 και 354· πβ. ο ίδιος, Aperçu sur l' evolution de certaines villes plus importantes de la partie meridionale des Balkans aux XVe-XVIe siècles, *AIÉSEE Bulletin* 12.1 (1974) 85.

69. Γι' αυτά τα στοιχεία βλ. όμως παρακάτω σ. 222 σημ. 78.

70. Οι άγαμοι (*mücerred*) θεωρείται ότι αποτελούν μέλη καταγραμμένων οικογενειών και γι' αυτό δε μετριούνται χωριστά στον υπολογισμό του πληθυσμού· βλ. H.W. Lowry, Portrait, ὁ.π. (σημ. 62), σ. 258. Πβ. και παρακάτω σημ. 118.

71. Βλ. Str. Dimitrov-R. Stojkov, ὁ.π. (σημ. 63), σ. 286· πβ. P.Ş. Năsturel-N. Beldiceanu, ὁ.π. (σημ. 60), σ. 280 σημ. 66, όπου τα ίδια στοιχεία σε έγγραφο του 1513, καθώς και Σπ. Ασδραχάς, ὁ.π. (σημ. 63), σ. 178. Την εποχή αυτή έχουν προστεθεί στον πληθυσμό των Σερρών και καταγράφονται στο ίδιο κατάστιχο 56 οικογένειες Εβραίων και 3 άγαμοι Εβραίοι, δηλ. περίπου 280 άτομα, πρόσφυγες από την Ισπανία και τη Σικελία· βλ. R.S., ὁ.π. Παλαιότερη, όσο γνωρίζω, μνεία της ομάδας αυτής γίνεται στον βακουφναμέ της μονής Βατοπεδίου που χρονολογείται στα τέλη Ραμαζάν 900 (15-25 Ιουνίου 1495): «Τα εν αυτάς τας Σέρρας κατά την υπό το όνομα «Γιαχουτιλέρ χαβλισή» (αυλή των Εβραίων) γνωστήν θέσιν κείμενα έξ δωμάτια»· βλ. τη μετάφραση στο Ιστορικόν Αρχείον Μακεδονίας, *Βιβλίον Πρωτοκόλλου εγγραφών* Β΄ 1928, Νοέμ. 1928 - Ιαν. 1929, σ. 47. Για την τοπογραφία της περιοχής βλ. N.Z. Νικολάου, ὁ.π. (σημ. 30), σ. 34 και πίν. IV, όπου σχέδιο του τμήματος των Σερρών όπου βρισκόταν η «αυλή των Εβραίων» (εβραϊκή συνοικία «Σαράντα οντάδες»)· πβ. και N.Z. Νικολάου, Η Εβραϊκή παρουσία στα Σέρρας, *Χρονικά*. Όργανο του Κεντρικού Ισραηλιτικού Συμβουλίου της Ελλάδος, τεύχ. 82 (Δεκέμβριος 1985) 15-19. Στα κατάστιχα των ετών 1454/55 και 1478/79 δεν καταγράφονται Εβραίοι στις Σέρρες, θα πρέπει όμως ένας αριθμός από αυτούς να ζούσε εκεί από τα βυζαντινά χρόνια. Οι Εβραίοι αυτοί, που ήταν Ρωμανιώτες, είναι γνωστό από οθωμανικές πηγές ότι με διαταγή του Μεχμέτ Β΄ εκπατρίστηκαν υποχρεωτικά και εγκαταστάθηκαν στην Κωνσταντινούπολη αμέσως μετά την Άλωση, συγκεκριμένα στο διάστημα μεταξύ 1453 και 1455, μαζί με ομοεθνείς του από άλλες πόλεις της Βαλκανικής· βλ. H.W. Lowry, From Lesser Wars, ὁ.π. (σημ. 66), σ. 325, A. Galanté, *Les Synagogues d' Istanbul*, Κωνσταντινούπολη 1937, σ. 7, 10 (η συναγωγή των Σερρών αναφέρεται ανάμεσα σ' εκείνες των Ρωμανιωτών Εβραίων της Πόλης που χαρακτηρίζονται «sürgünlü», δηλ. μεταφερμένοι υποχρεωτικά, και αντιδιαστέλλονται προς τους Ισπανοεβραίους που χαρακτηρίζονται «kendi gelen», δηλ. αυτοί που ήρθαν από μόνοι τους), U. Heyd, The Jewish Communities of Istanbul in the Seventeenth Century, *Oriens* 6 (1953) 300, 306, κ.α. Πβ. τεκμηριωμένη συζήτηση του θέματος της παρουσίας και της τύχης των Εβραίων της Θεσσαλονίκης αυτά τα χρόνια από τον H.W. Lowry, Portrait, ὁ.π. (σημ. 62), σ. 261-264 και ο ίδιος, From Lesser Wars, ὁ.π. σ. 333-338.

Οι μαρτυρίες των φορολογικών καταστίχων, με τις εσωτερικές ιδιομορφίες που παρουσιάζονται σ' αυτά κατά περίπτωση, επιτρέπουν να παρακολουθήσουμε την κίνηση του πληθυσμού των Σερρών μέσα στο β' μισό του 15. αι. και οδηγούν ταυτόχρονα σε κάποιες γενικές διαπιστώσεις ή υποθέσεις για τις κοινωνικές συνθήκες που επικρατούσαν στην πόλη και ενδεχομένως περιέβαλλαν το μαρτύριο του Ιωάννη.

Σύμφωνα με τα στοιχεία του καταστίχου TT 3, στις Σέρρες το 1454/55 υπερτερεί αριθμητικά το χριστιανικό στοιχείο, καθώς αποτελεί το 55,6% του συνολικού πληθυσμού, που είναι γύρω στα 6.200 άτομα. Ανάμεσα όμως στις 735 χριστιανικές οικογένειες ένα εντυπωσιακό μερίδιο, 235 οικογένειες, καταγράφεται με αρχηγούς χήρες. Η παρουσία τόσο μεγάλου αριθμού από χήρες, δυσανάλογου προς τον αριθμό των νοικοκυριών (*hane*) και όχι συνηθισμένου για τα δεδομένα παρόμοιων καταγραφών του 15. και του 16. αι., δημιουργεί εύλογα τη σκέψη μήπως οφείλεται σε απώλειες ανδρών κατά τη διάρκεια πολεμικών επιχειρήσεων ή σφαγών[72]. Πάντως το γεγονός ότι σχεδόν μία στις τρεις χριστιανικές οικογένειες των Σερρών φέρεται στο κατάστιχο ορφανεμένη από πατέρα προδίδει, πιστεύω, σχετικά πρόσφατη σημαντική πληθυσμιακή αφαίμαξη της ελληνικής κοινότητας[73]. Αυτή θα μπορούσε να συνδεθεί με απώλειες στη διάρκεια των επιχειρήσεων του οθωμανικού στρατού για την άλωση της Κωνσταντινούπολης, όπου αναγκαστικά συμμετείχαν και Έλληνες ραγιάδες ως βοηθητικοί[74], ή και σε προγενέστερες πολεμικές συγκρούσεις (λ.χ. στη Βάρνα το 1444 και στο Κοσσυφόπεδιο το 1448). Θεωρούμε λιγότερο πιθανή —χωρίς

72. Βλ. M. Sokoloski, ό.π. (σημ. 60), σ. 117 (μετάφρ. 109)· πβ. A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. (σημ. 60), σ. 100 σημ. 138. Για το συσχετισμό υπερβολικού αριθμού από χήρες, καταχωρημένου σε οθωμανικούς φορολογικούς κώδικες της εποχής, με σύγχρονά τους πολεμικά γεγονότα βλ. B. Cvetkova, ό.π. (σημ. 59), σ. 148-149, 210-21.

73. Παρόμοια με των Σερρών υψηλή αναλογία σε οικογένειες με αρχηγό χήρα εμφανίζεται κατά τον κώδικα TT 3 και στις ελληνικές κοινότητες των γειτονικών πόλεων Ζίχνης, όπου καταγράφονται 295 «νοικοκυριά» και 148 χήρες (ποσοστό 33,4% επί του συνόλου των οικογενειών, ενώ στις Σέρρες είναι 32%) και Δράμας, όπου οι αντίστοιχοι αριθμοί είναι 153 και 92 (37,5%) (Οι αριθμοί των φορολογικών μονάδων από A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. [σημ. 60], σ. 65). Το φαινόμενο, που είναι, όσο γνωρίζω, αδιερεύνητο, παρατηρείται εν μέρει και σε χωριά της περιοχής Σερρών: λ.χ. στην Τοπόλιανη (σήμερα Χρυσό) υπάρχουν 44 νοικοκυριά και 18 χήρες (29%) (TT 3, σ. 195 [Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 180]), ενώ αλλού η αναλογία είναι πιο κανονική, όπως λ.χ. στο Σαρμουσακλί (σήμερα Πεντάπολη) με 150 νοικοκυριά και 14 χήρες (8,5%), στο *Korlukovo* (σήμερα Χιονοχώρι;) με 181 και 43 (19,2%), στα Καλάδεντρα με 479 και 66 αντίστοιχα (12,1%), κ.ά. (βλ. αντίστοιχα TT 3, σ. 193, 201, 307 [Stojanovski, αυτ., σ. 179, 184, 265]).

74. Ο Δούκας αναφερόμενος στο χτίσιμο του Ρούμελι Χισάρ από το σουλτάνο Μεχμέτ Β' γράφει χαρακτηριστικά πως το Μάρτιο του 1452 *προλαβόντες ἅπαντες οἱ ἐν ἐξουσίᾳ, οἱ ἐν ταῖς ἐπαρχίαις τῆς ἀνατολῆς καὶ τῆς δύσεως μεθ' ἑαυτῶν τοὺς ἀγγαρευθέντας ἀπήεσαν* (έκδ. *Grecu*, σ. 301[4-6]). Ένα χρόνο αργότερα ο σουλτάνος *ἔπεμψε μηνυτὰς καὶ κήρυκας εἰς πάσας τὰς ἐπαρχίας τοῦ ἐξέρχεσθαι ἕκαστος ἐν τῇ στρατείᾳ κατὰ τῆς Πόλεως* (αυτ. 325[27-29]).

όμως να την αποκλείουμε και τελείως— την περίπτωση ένα τμήμα του ανδρικού ελληνικού πληθυσμού να οδηγήθηκε για άγνωστο λόγο στη σφαγή, ή ακόμη στην αιχμαλωσία και την εξορία[75], φαινόμενο που χαρακτηρίζει την εποχή, γίνεται μάλιστα αιτία και για ποικίλα κοινωνικά προβλήματα[76].

Όποια και να' ναι η αιτία της, η απώλεια σημαντικού μέρους των Σερραίων χριστιανών, που σαφώς προκύπτει από τα δεδομένα του κώδικα, ασφαλώς θα έβλαψε την κοινωνική δομή της πόλης όσον αφορά το υπόδουλο στοιχείο, αλλά θα επηρέασε χωρίς αμφιβολία δυσμενώς και το φρόνημα και την οικονομική κατάσταση του στοιχείου αυτού. Εάν με τα παραπάνω συνδυάσουμε τον ψυχικό συγκλονισμό, τη θλίψη και την ηθική αποθάρρυνση που προκάλεσε σε ολόκληρο τον Ελληνισμό η τραγική πτώση της Κωνσταντινούπολης στα χέρια των Οθωμανών, γεγονός εντελώς πρόσφατο τη χρονιά που γίνεται η καταγραφή του ΤΤ 3[77], μπορούμε εύλογα να υποθέσουμε ότι την επομένη της Αλώσεως η ελληνική κοινότητα των Σερρών δοκιμάζεται από κάθε πλευρά, κοινωνική, οικονομική, πνευματική και ηθική. Στην πεντηκονταετία που ακολουθεί η κατάστασή της μάλλον επιδεινώνεται από την αριθμητική της καθίζηση και την ποσο-

75. Πβ. όσα γράφει ο Α. Βακαλόπουλος, A Revolt in Western Macedonia: 1444-1449, *Balkan Studies* 9 (1968) 375-380 (= *Παγκαρπία Μακεδονικής Γης. Μελέτες Αποστόλου Ε. Βακαλοπούλου, Τιμητική προσφορά της Εταιρείας Μακεδονικών Σπουδών προς τον Συγγραφέα*, Θεσσαλονίκη 1980, σ. 381-386) σχετικά με επαναστατικές ενέργειες των Ελλήνων στη Μακεδονία την περίοδο 1444-1449, που πιθανόν το 1448 εξαπλώθηκαν έως τις Σέρρες (αυτ., σ. 379-380 = ανατύπ. 386).

76. Για κοινωνικά προβλήματα εξαιτίας των ανώμαλων συνθηκών αυτής ακριβώς της εποχής, τα οποία η Εκκλησία υποχρεώνεται να αντιμετωπίσει με αποφασιστικότητα, βλ. Χ. Γ. Πατρινέλης, *Ο Θεόδωρος Αγαλλιανός ταυτιζόμενος με τον Θεοφάνην Μηδείας και οι ανέκδοτοι λόγοι του. Μία νέα ιστορική πηγή περί του Πατριαρχείου Κωνσταντινουπόλεως κατά τους πρώτους μετά την Άλωσιν χρόνους* (διατρ.), Αθήναι 1966, σ. 68-70· πβ. ενδεικτικά και τη γνώμη ενός ιεράρχη λίγα χρόνια μετά την Άλωση: *τὰ ὑπὸ δουλείας διαστάντα συνοικέσια ἔοικε θανάτῳ διαζυγῆναι καὶ ὁ δουλείᾳ κρατούμενος ἄνθρωπος* [...] *ἔοικε νεκρῷ* (αυτ., σ. 149[2096-9]).

77. Για τη βαθύτατη επίδραση που άσκησε στις ψυχές των Ελλήνων το γεγονός της Αλώσεως και την πολύπλευρη και μακροχρόνια αντανάκλασή του στη λογοτεχνική παραγωγή της τουρκοκρατίας βλ. Σπ. Λάμπρος, Μονῳδίαι και θρῆνοι επί τῃ αλώσει της Κωνσταντινουπόλεως, *Νέος Ελληνομνήμων* 5 (1908) 190-269, Γ.Θ. Ζώρας, Πόνοι και ελπίδες των υποδούλων (κατά τους θρήνους περί της αλώσεως της Κωνσταντινουπόλεως), στο έργο του ίδιου *Περί την άλωσιν της Κωνσταντινουπόλεως*, Αθήναι 1959, σ. 157-189 (κ.π.α. αυτ.). Είναι χαρακτηριστική για τον αντίκτυπο της Αλώσεως στην περιοχή των Σερρών η κατάληξη βιβλιογραφικού σημειώματος από χειρόγραφο της γειτονικής μονής Προδρόμου γραμμένο εκείνην ακριβώς τη χρονιά του 1453: *καὶ ἐγένετο θρῆνος καὶ οὐαὶ εἰς ἅπαντα τὸν κόσμον* βλ. Λ. Πολίτης, *Οδηγός καταλόγου χειρογράφων*, Αθήναι 1961, σ. 18. Για τις συνέπειες από την Άλωση στην πνευματική και ηθική κατάσταση του υπόδουλου Ελληνισμού βλ. ανάμεσα σε άλλα Ι.Κ. Βογιατζίδης, Ιστορικαί μελέται. 4. Το χάσμα εν τῃ πνευματικῃ παραδόσει του Ελληνικού λαού, *ΕΕΦΣΠΘ* 2 (1938) 241 κ.ε., Π.Χ. Ζιώγας, ό.π. (σημ. 41), σ. 65-71.

στιαία υποχώρησή της μέσα στο σύνολο του πληθυσμού. Στην καμπή του 15. αι. οι Έλληνες αποτελούν πλέον μόνο το 40,6% των κατοίκων της πόλης, ενώ οι μουσουλμάνοι το 56,1% (υπάρχει κι ένα πολύ μικρό ποσοστό, 3,2%, Εβραίων)[78].

Σε αντίθεση με την εικόνα των Σερραίων χριστιανών που περιγράψαμε συνοπτικά παραπάνω, η μουσουλμανική κοινότητα, όπως θα διαφάνηκε κιόλας απ' όσα στοιχεία έχουμε παραθέσει, γνωρίζει μέσα στην ίδια πεντηκονταετία μια σταθερή αριθμητική ισχυροποίηση: το 1454/55 την αποτελούν περίπου 2.750 άτομα, τα οποία γίνονται περίπου 3.190 το 1478/79 (αύξηση κατά 16%) και 4.830 το 1494/1503 (νέα σημαντική αύξηση κατά 51,4%).

Η ανατροπή των πληθυσμιακών αναλογιών στις Σέρρες με την αναμφισβήτητη υπερτέρηση των μουσουλμάνων μετά το 1454/55, η οποία προδιαγράφει μάλιστα συναφείς εξελίξεις που πιστοποιούνται μέσα στον επόμενο αιώνα[79], δεν είναι η μόνη αλλαγή στη μορφή της πόλης τούτα τα χρό-

78. Βλ. παραπάνω σ. 219 και σημ. 71. — Δε λαμβάνουμε υπόψη στην παρούσα διαπραγμάτευση τα πληθυσμιακά δεδομένα που παρέχει για τους χριστιανούς των Σερρών ο κώδικας ΤΤ 7 του 1478/79, επειδή τα θεωρούμε επισφαλή ωσότου εξεταστούν και επιβεβαιωθούν σε μια συνολική παρουσίαση και μελέτη του κώδικα (Πάντως γίνονται χωρίς επιφυλάξεις δεκτά από τους P.Ş. Năsturel - N. Beldiceanu, ὁ.π. [σημ. 60], σ. 272 και τον M. Sokoloski, ὁ.π. [σημ. 60], σ. 118 [μετάφρ. 110], κ.α.). Η απότομη αριθμητική κατολίσθηση της ελληνικής κοινότητας των Σερρών που προκύπτει από εκεί δεν μπορεί, πιστεύω, να εξηγηθεί ως τυχόν συνέπεια των φοβερών επιδημιών της εποχής, γιατί αυτές θα έπρεπε να είχαν επηρεάσει αισθητά και τον αριθμό του μουσουλμανικού πληθυσμού (Για εκδηλώσεις λοιμώδους ασθένειας, πιθανόν χολέρας, στην Πόλη, τα Βαλκάνια και άλλα μέρη της Οθωμανικής αυτοκρατορίας τα έτη 1455 και 1456, το 1466, οπότε είχαν προκληθεί πάμπολλες απώλειες, καθώς και το 1467, το 1468, το 1470, το 1472 και το 1475 βλ. F. Babinger, *Maometto in Conquistadore e il suo tempo,* μετάφρ. από τα γερμανικά E. Polacco, ‹Torino 1957› , σ. 207, 213, 357-8, 389, 401, 447, 504, 509, H. İnalcık, *İstanbul, Encyclopédie de l' Islam,* τ. IV, σ. 254· πβ. A. Stojanovski, *Gradovite,* ὁ.π. [σημ. 60], σ. 55). Ούτε και σε πολεμικές συγκρούσεις, ταραχές, σφαγή ή εκπατρισμό των χριστιανών κατοίκων θα μπορούσαμε να την αποδώσουμε, γιατί, εκτός των άλλων, ο ίδιος αυτός πληθυσμός, ο οποίος μειώνεται στο ήμισυ μέσα σε 25 περίπου χρόνια (από το 1454/55 έως το 1478/79), παρουσιάζεται κατά τρόπο που δεν ερμηνεύεται εύκολα, να αναπληρώνει σχεδόν τελείως τις απώλειες τα επόμενα 15-25 χρόνια (1454/55: 3.450 χριστιανοί· 1478/79: 1.706· 1494/1503: 3.489. Πβ. για την ίδια περίπου εποχή την εξέλιξη της αριθμητικής δύναμης των ελληνικών κοινοτήτων στη Ζίχνα [1454/55: 2.067· 1478/79: 2.685· 1512: 2.145· 1519: 2.659] και στη Δράμα [1454/55: 1.133· 1467/68: 844· 1519: 989], κατά τους αριθμούς των φορολογικών μονάδων που παρέχει ο A. Stojanovski, αυτ., σ. 65, 67). Θα μπορούσαμε να υποθέσουμε ότι ένα μέρος των χριστιανών φορολογουμένων των Σερρών έχει καταγραφεί σε διαφορετικό σημείο του καταστίχου ή σε άλλο κατάστιχο και τις προσόδους από αυτό τις πορίζόταν λ.χ. άλλος τιμαριούχος ή κι ο ίδιος ο σουλτάνος (Πβ. σχετικά B. Cvetkova, ὁ.π. [σημ. 59], σ. 148 σημ. 34), κάτι που σχετίζεται ενδεχομένως με τη φορολογική μεταρρύθμιση του Μεχμέτ Β' γύρω στα 1476 (Βλ. N. Beldiceanu, Recherches sur la reforme foncière de Mehmed II, *Acta Historica* 4, 1965, 27-38). — Για τους Εβραίους των Σερρών την εποχή αυτή βλ. παραπάνω σημ. 71.

79. Σύμφωνα με στοιχεία οθωμανικών φορολογικών καταγραφών του 16. αι. ο πληθυσμός των Σερρών κατανέμεται στα εξής σύνολα και ποσοστά:

νια. Ο τρόπος που καταγράφονται οι φορολογικές μονάδες στο λεπτομερή κώδικα ΤΤ 3 μας επιτρέπει, με αφετηρία ορισμένα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά του τμήματος κυρίως που περιλαμβάνει τη μουσουλμανική κοινότητα, να διαγνώσουμε και κάποιες μεταβολές σε άλλους τομείς, λίγο προγενέστερες από αυτήν αλλά και παράλληλες μαζί της. Εννοούμε μεταβολές στον κοινωνικό και τον οικονομικό τομέα. Έχει ήδη επισημανθεί από τους ερευνητές ότι στον ΤΤ 3 οι κάτοικοι των Σερρών αντί να δηλώνονται κατά συνοικίες (*mahalle*), όπως θα ήταν το κανονικό για τα δεδομένα τέτοιων καταστίχων, κατανέμονται σε δύο μεγάλα σύνολα, τη μουσουλμανική και τη χριστιανική κοινότητα, στο εσωτερικό των οποίων παρατάσσονται το ένα μετά το άλλο τα ονόματα των μελών καθεμιάς, πρώτα όλα τα νοικοκυριά (*hane*) κι έπειτα μαζί όλες οι χήρες (*bive*)[80]. Ο τρόπος αυτός είναι βεβαίως ενδεχόμενο να αντιστοιχεί στη συγκεκριμένη περίπτωση σε ιδιαίτερη φορολογική πρακτική, η οποία, όσο γνωρίζω, δεν έχει προσδιοριστεί. Παρατηρούμε ωστόσο ότι το σύνολο των φορολογικών μονάδων (*hane*) της μουσουλμανικής κοινότητας κατανέμεται σε ευδιάκριτες υποδιαιρέσεις (16 συνολικά) που προσδιορίζονται από την παρουσία στην αρχή καθεμιάς των ονομάτων μουσουλμάνων ιερωμένων, συνήθως ενός ιμάμη (θρησκευτικού λειτουργού) κι ενός μουεζίνη (ψαλμωδού), τα οποία παρεμβάλλονται κατά διαστήματα σε ολόκληρη την ενότητα μ' ένα ομοιόμορφο σχέδιο[81]. Αυτό, σε συνδυασμό με το ότι δε δηλώνονται *mahalle*, δημιουργεί τη σκέψη πως κάθε υποενότητα είναι *cemaat*, δηλ. ομάδα (ή σύνα-

	Χριστιανοί	Μουσουλμάνοι	Εβραίοι	Γύφτοι	Σύνολο
1519	3.149 (44,8%)	3.420 (48,6%)	270 (3,8%)	195 (2,8%)	7.034
1528/30	2.065 (35,9%)	3.360 (58,4%)	330 (5,7%)		5.755
1569/70	1.555 (25,9%)	4.165 (69,4%)	280 (4,7%)		6.000

(Ο πίνακας είναι βασισμένος κυρίως στους αριθμούς φορολογικών μονάδων και κατοίκων που παραθέτει ο A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. [σημ. 60], σ. 67-72. Κάποιες μικρές αποκλίσεις οφείλονται σε ελαφρώς διαφορετικό τρόπο υπολογισμού, πβ. παραπάνω σ. 000 σημ. 66).

80. Βλ. για τους μουσουλμάνους και τους χριστιανούς των Σερρών αντίστοιχα ΤΤ 3, σ. 156-163 και 163-173 (Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 155-159 και 159-164)· για τις σχετικές επισημάνσεις M. Sokoloski, ό.π. (σημ. 60), σ. 117 (μετάφρ. 109), P.Ş. Năsturel - N. Beldiceanu, ό.π. (σημ. 60), σ. 274.

81. Η καταχώρηση του μουσουλμανικού πληθυσμού των Σερρών στον κώδικα αρχίζει με δυο μέλη του ιερατείου (*Ιμάμης Μαχμούτ, μουεζίνης Ιμπραχίμ*) (ΤΤ 3, σ. 156 [Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 155]) και αφού ακολουθήσουν έντεκα ονόματα, συναντούμε άλλους δύο με τις ίδιες ιδιότητες (*ιμάμης Κασίμ, μουεζίνης Ιλιάς*) και επικεφαλής άλλης ομάδας 33 προσώπων (αυτ.), κ.ο.κ. Από τις δεκαέξι ομάδες πιστών (cemaat) τρεις έχουν μόνον ιμάμη, ενώ μία, η τελευταία, έχει εκτός από τον ιμάμη της δύο μουεζίνηδες. Τα νοικοκυριά που περιλαμβάνει κάθε *cemaat* κυμαίνονται από 11 έως 54 το μεγαλύτερο.

ξη) πιστών του Ισλάμ που συσπειρώνονται γύρω από κάποιο λατρευτικό χώρο κι έχουν για αντιπρόσωπο στις σχέσεις τους με τις αρχές τον ιμάμη τους[82]. Αν ισχύει μια τέτοια υπόθεση, κι αν λάβουμε επίσης υπόψη τις σχετικές έρευνες ειδικών μελετητών, καθώς και τις διαπιστώσεις και τα πορίσματά τους που βασίζονται στην ανάλυση παρόμοιων φορολογικών δεδομένων του 15. αι. για το μουσουλμανικό στοιχείο στην Κωνσταντινούπολη, την Τραπεζούντα και τη Θεσσαλονίκη, μπορούμε να συμπεράνουμε τότε πως ο μουσουλμανικός πληθυσμός για τον οποίο γίνεται λόγος εδώ, κατά ένα μεγάλο τουλάχιστον μέρος του, είχε εγκατασταθεί πρόσφατα στις Σέρρες και μάλιστα με τον τρόπο της αναγκαστικής μετακίνησης από τις εστίες του (*sürgün*)[83].

82. Πβ. H.W. Lowry, Portrait, ὁ.π. (σημ. 62), σ. 279 και ο ίδιος, From Lesser Wars, ὁ.π. (σημ. 66), σ. 328, όπου είναι φανερό ότι ανάλογη ήταν η διάρθρωση του συνόλου των μουσουλμάνων της Θεσσαλονίκης που καταγράφονται το 1478/79.

83. Βλ. H. İnalcık, *İstanbul*, ὁ.π. (σημ. 78), σ. 249-250, H.W. Lowrry, Portrait, ὁ.π. (σημ. 62), σ. 257, ο ίδιος, From Lesser Wars, ὁ.π. (σημ. 66), σ. 326-333. Η καταγραφή των καινούργιων κατοίκων (εποίκων) κατά συνοικίες (*mahalle*) γινόταν έπειτα από κάποιο χρονικό διάστημα, όταν η εγκατάσταση είχε πλέον παγιωθεί. Στην περίπτωση των Σερρών οι 16 ομάδες πιστών (*cemaat*) του 1454/55, όπου θα πρέπει να περιλαμβάνονται —εφόσον η υπόθεσή μας είναι σωστή— νεοφερμένοι και παλιότεροι μουσουλμάνοι κάτοικοι (Πβ. παρακάτω σ. 227 και σημ. 91), συμπίπτουν ίσως με τις 16 μουσουλμανικές συνοικίες που αναφέρονται το 1478/79 (Βλ. A. Stojanovski, *Gradovite*, ὁ.π. [σημ. 60], σ. 37). — Κύρια μελέτη για το θέμα του εποικισμού της Βαλκανικής από τους Οθωμανούς και γενικότερα της πρακτικής των υποχρεωτικών μετακινήσεων πληθυσμού (*sürgünler*) πού αυτοί εφάρμοσαν είναι του Ö.L. Barkan, Osmanlı İmparatorluğunda bir İskân ve Kolonizasyon metodu olarak sürgünler (Οι μετακινήσεις πληθυσμών ως μέθοδος κατοίκησης και εποικισμού στην Οθωμανική αυτοκρατορία), *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 11 (1949/50) 524-569, 13 (1951/52) 56-78, 15 (1953/54) 209-237; Βλ. και H. İnalcık, ὁ.π. (σημ. 59), σ. 122-129. B. Cvetkova, ὁ.π. (σημ. 59), σ. 149-156, Κ.Π. Κύρρης, ὁ.π. (σημ. 1), σ. 34-45. Πβ. Α.Ε. Βακαλόπουλος, ὁ.π. (σημ. 1), τ. Α΄, σ. 268-278. — Θα πρέπει να προσθέσουμε ότι παρόλο που και ο χριστιανικός πληθυσμός των Σερρών καταγράφεται με τρόπο παραπλήσιο προς το μουσουλμανικό, δε μπορούμε να υποθέσουμε πως περιλάμβανε κι εκείνος νεοφερμένους (εποίκους). Πέρα από το γεγονός ότι τέτοια μετακίνηση δε μαρτυρείται πουθενά, μιαν έντονη πληθυσμιακή αναστάτωση αυτού του είδους την αποκλείει, πιστεύω, η αδιάσπαστη συνέχεια του βυζαντινού παρελθόντος της πόλης που πιστοποιείται στα ονόματα των κατοίκων (Βλ. παραπάνω σ. 218 σημ. 67) και στους ναούς της (Βλ. Π.Ν. Παπαγεωργίου, ὁ.π. [σημ. 30], σ. 246-256 [ανατύπ. 22-32]), αλλά ακόμη και στους θεσμούς εκκλησιαστικής και πολιτικής οργάνωσης, που διατηρούνται στο πλαίσιο ενός καθεστώτος σχετικής αυτονομίας (Για την αυτοδιοίκηση στις Σέρρες την εποχή της τουρκοκρατίας βλ. Α.Ε. Βακαλόπουλος, Δομή και σύνθεση των κοινοτικών συμβουλίων δύο μακεδονικών πόλεων, της Θεσσαλονίκης και των Σερρών, επί τουρκοκρατίας ως τα μέσα του 19ου αι., *Συμπόσιο: Η διαχρονική πορεία του κοινοτισμού στη Μακεδονία. Εκδήλωση για τα 75 χρόνια από την απελευθέρωση της Μακεδονίας. 9, 10, 11 Δεκεμβρίου 1988*, Θεσσαλονίκη 1991, σ. 195 κ.ε.). Το καθεστώς αυτό το εξασφάλιζε στους ραγιάδες των Σερρών η παράδοση της πόλης τους με συνθήκη στους Οθωμανούς κατακτητές της Μακεδονίας το 1383 (Στοιχεία που στηρίζουν την παραπάνω άποψη και συνηγορούν έτσι στην εντόπια προφορικά μεταδιδόμενη από παλιά εκδοχή για το γεγονός, προτίθεμαι να παρουσιάσω σε μελλοντική εργασία μου).

Προς το ίδιο συμπέρασμα συγκλίνει κι ένα ακόμη ενδιαφέρον χαρακτηριστικό του καταγραμμένου πληθυσμού των Σερρών στα 1454/55: πρόκειται για το ότι οι ενήλικοι έγγαμοι άρρενες μουσουλμάνοι σε πολύ μεγάλο ποσοστό, περίπου 270 στους 494, αναφέρονται ως τεχνίτες και επαγγελματίες, ενώ ανάμεσα στους χριστιανούς δε βρίσκουμε παρά ελάχιστους συγκριτικά ομοίους τους[84]. Όπως έχει δείξει η έρευνα, ενώ η συνηθισμένη πρακτική των οθωμανικών αρχών αυτά τα χρόνια ήταν να καταγράφουν τους ντόπιους κατοίκους μιας πόλης με το κύριο όνομα και το πατρώνυμο ή το οικογενειακό τους όνομα, για τους νεοφερμένους πολύ συχνά σημείωναν στα κατάστιχα της φορολογίας μαζί με το κύριο όνομα είτε το επάγγελμα είτε τον τόπο καταγωγής τους. Κι αυτό γινόταν για πρακτικούς λόγους, γιατί εξυπηρετούσε δηλ. την ευκολότερη αναγνώριση των νέων κατοίκων της πόλης[85]. Είναι λοιπόν φανερό πως η υψηλή αναλογία Σερραίων μουσουλμάνων που προσδιορίζονται από την τέχνη ή το επάγγελμά τους αποτελεί μια επιπλέον ένδειξη για το ότι ο μουσουλμανικός πληθυσμός που καταγράφεται στα 1454/55 είναι κατά ένα πολύ μεγάλο μέρος νεοφερμένος στην πόλη[86]. Όσον αφορά τέλος την πιθανή προέλευση των ατόμων

84. Βλ. M. Sokoloski, ό.π. (σημ. 60), σ. 119 (μετάφρ. 110-111), A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. (σημ. 60), σ. 100· πβ. και P.Ş. Năsturel - N. Beldiceanu, ό.π. (σημ. 60), σ. 272. Θα πρέπει πάντως να επισημανθεί πως η έννοια της διαπίστωσης περιορίζεται όσον αφορά τους χριστιανούς κατοίκους στο ότι ελάχιστοι από αυτούς καταγράφονται στον κώδικα με τουρκική λέξη που δηλώνει τέχνη ή επάγγελμα· επομένως, αυτό θα μπορούσε μέν να προστεθεί στα τεκμήρια εντοπιότητας και διάρκειας του ελληνικού πληθυσμού των Σερρών (βλ. παραπάνω σημ. 83), δε θα πρέπει όμως να οδηγήσει στην άποψη ότι η βιοτεχνική και εν γένει επαγγελματική δραστηριότητα στις Σέρρες ήταν αποκλειστικό προνόμιο του μουσουλμανικού αστικού πληθυσμού (Βλ. M. Sokoloski, αυτ. και A. Stojanovski, αυτ.), αν δεν ενισχυθεί με τη μαρτυρία άλλων πηγών που θα έδειχναν λ.χ. πως οι χριστιανοί ασχολούνταν κατά πλειοψηφία με τη γεωργία (Πάντως από τη φορολογήσιμη παραγωγή τους δεν προκύπτει κάτι τέτοιο). Επιπλέον ορισμένα επώνυμα χριστιανών κατοίκων είναι δηλωτικά επαγγέλματος κι είναι δύσκολο να προσδιορισθεί με ασφάλεια αν η λέξη σχετίζεται με επαγγελματική δραστηριότητα και δεν έχει αποκρυσταλλωθεί ως επώνυμο: π.χ. ΤΤ 3, σ. 164 (από Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 159 κ.ε.) Βαρελάς (;) (Varile), Καλιγάς «πεταλωτής», Μακελλάρης «κρεοπώλης»· σ. 165 Μισσουράς «αγγειοπλάστης» (Sinadino Misura)· σ. 166 Μάγκιπας «φούρναρης» (Kosta Mankepsa), Σκοινάς «σκοινοποιός»· σ. 167 Δοξαράς «τοξοποιός» (Jani Doksara), Μάγκιπας (Jorgi Mengipa?)· σ. 168 Κάπηλος «ταβερνιάρης» (Atanas Kapila), Χαλκιάς «σιδηρουργός» (Nikola Hrke), Ψωμάς (Ipsoma), Τσουκαλάς «αγγειοπλάστης» (Čokala)· σ. 169 Χαλκωματάς (Mihal Halkomata), Αλευράς «αλευροπώλης» (Alavra), κ.ά.

85. Βλ. H.W. Lowry, Portrait, ό.π. (σημ. 62), σ. 280, 282 και ο ίδιος, From Lesser Wars, ό.π. (σημ. 66), σ. 326-329.

86. Αξίζει να σημειωθεί ότι με βάση τους αριθμούς που παρέχει ο H.W. Lowry, Portrait, ό.π. (σημ. 62), σ. 282 για τους κατοίκους της Θεσσαλονίκης στα 1478/79 το ποσοστό των ενήλικων αρρένων φορολογουμένων που δηλώνεται το επάγγελμά τους είναι για μέν τους μουσουλμάνους πάνω από 57% του συνόλου, ενώ για τους χριστιανούς περίπου 3%. Σύμφωνα με τα στοιχεία του ΤΤ 3 τα αντίστοιχα ποσοστά για τις Σέρρες στα 1454/55 είναι περίπου 55% και 3% (Βλ. A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. [σημ. 60], σ. 100· πβ. όμως και όσα σημειώνουμε παραπάνω σημ. 84).

αυτών, μια σχετική ένδειξη μας παρέχουν τα εθνικά που συνοδεύουν τα ονόματα ορισμένων και φανερώνουν καταγωγή από την κεντρική και τη δυτική Μ. Ασία (*Ali Karamani, Yusuf Karamani, Mehmedi Akhisarî, Hacı Brusali*)[87]. Αν μάλιστα υπολογίσουμε το είδος των επαγγελμάτων που ασκούν (πολλοί λ.χ. ασχολούνται με την υφαντουργία και την κατασκευή ενδυμάτων, την κατεργασία δερμάτων και την κατασκευή δερμάτινων ειδών ή με τη μεταλλουργία)[88], τότε μπορούμε να θεωρήσουμε πολύ πιθανό ότι προέρχονται από αστικά κέντρα των παραπάνω μικρασιατικών περιοχών[89].

Όσα αναφέραμε υποδηλώνουν, νομίζω, με πολλή σαφήνεια ότι στην πατρίδα του νεομάρτυρα Ιωάννη περί τα μέσα του 15. αι. είχε μεταφερθεί ένας αξιόλογος αριθμός μουσουλμάνων εποίκων. Οι αναγκαστικές μετακινήσεις πληθυσμού (*sürgün*), πρακτική που κατά κανόνα συνόδευε τις οθωμανικές στρατιωτικές κατακτήσεις, εξυπηρετούσαν, όπως είναι γνωστό, ζωτικά στρατιωτικά, πολιτικά, οικονομικά, κ.ά. συμφέροντα του Κράτους, το οποίο επεδίωκε έτσι να εδραιώσει την κυριαρχία του στις περιοχές που είχε καταλάβει. Πίσω από τις τεράστιες δημογραφικές αλλοιώσεις που προκαλούνται είναι φανερή η πολιτική βούληση του Οθωμανού κατακτητή και σ' ό,τι αφορά ειδικότερα τις Σέρρες διακρίνουμε κάποιους από τους βασικούς άξονες όπου εστιάζεται αυτή: δημιουργία ενός ισχυρού στηρίγματος στη σπουδαιότατη στρατηγική οδό της Βαλκανικής που οδηγεί από την Κωνσταντινούπολη στην Αδριατική, ενίσχυση του παραδοσιακά σημαντικού ρόλου της πόλης, ως μεγάλου αστικού κέντρου, στη διοίκηση και την οικονομία της περιοχής, τόνωση της εμπορικής δραστηριότητας[90]. Όλα αυτά μπορούμε να τα δούμε υπό το πρίσμα των

87. Βλ. TT 3, σ. 156, 157, 158, 162 (Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 155, 156, 158. Πβ. για τη Θεσσαλονίκη H.W. Lowry, Portrait, ό.π. (σημ. 62), σ. 287, και ο ίδιος, From Lesser Wars, ό.π. (σημ. 66), σ. 329. Από την ίδια περιοχή μπορεί να έρχεται και ο μοναδικός ναύτης που αναφέρεται στο κατάστιχο (*Şirmerd gemici*, TT 3, σ. 157 [Stojanovski, αυτ., σ. 156]).

88. Βλ. ό.π. (σημ. 84).

89. Πβ. H.W. Lowrry, Portrait, ό.π. (σημ. 62), σ. 287.

90. Πβ. H. İnalcık, ό.π. (σημ. 59), σ. 122-125, B. Cvetkova, ό.π. (σημ. 59), σ. 149 («in order to strengthen their authority over the area, Ottoman colonization efforts were directed mainly at the towns, i.e., the administrative and economic centers of the conquered territories. As is only natural, the organs of provincial management and of enforcement of law and order, as well as the representatives of the Muslim clergy and Ottoman artisanry and trade were grouped, or grouped themselves, mainly in existing towns»), H.W. Lowry, From Lesser Wars, ό.π. (σημ. 66), σ. 332-333. Ο M. Sokoloski, ό.π. (σημ. 60), σ. 118 (μετάφρ. 110) έκανε ήδη γενικά λόγο για μαζικό εποικισμό με μουσουλμάνους το 15. αι. των Σκοπίων, του Μοναστηρίου και των Σερρών (χωρίς όμως συγκεκριμένη τεκμηρίωση), εντοπίζοντας τις αιτίες του και αποδίδοντας σ' αυτόν την υπερτέρηση του μουσουλμανικού στοιχείου έναντι του χριστιανικού, η οποία κατά τους φορολογικούς κώδικες παρουσιάζεται στις πόλεις αυτές το 1478 (Για τις Σέρρες πάντως πβ. παραπάνω σ. 000 σημ. 78): «Si nous prenons en considération, d' une part, la situation géogra-

δεδομένων που παρέχουν τα φορολογικά κατάστιχα. Νέοι μουσουλμάνοι έποικοι σε σημαντικό πιθανότατα αριθμό και με πολλές επαγγελματικές δυνατότητες έρχονται στις Σέρρες να προστεθούν σ' ένα στρώμα παλαιότερων εποίκων[91], ασφαλώς ισχνότερο, όσο μας επιτρέπουν να συμπεράνουμε μαρτυρίες για το μικρό αριθμό των πρώτων τουρκικών συνοικιών[92], καθώς και για το ότι ελάχιστα από τα γνωστά μουσουλμανικά θρησκευτι-

phique de ces trois villes, centres de communication, de commerce et position stratégique extrêmement importante, et d' autre part le but poursuivi par l' Empire Ottoman de conquérir non seulement la Peninsule Balkanique, mais aussi les territoires au nord et au nord-ouest des Balkans, nous pourrons déceler les causes fondamentales pour lesquelles, justement dans ces villes, au cours du XV[e] siècle, qu' une colonisation massive fût effectuée de la part de l' élément musulman, dans le dessein de renforcer le pouvoir ottoman et de provoquer des conditions favorables et nécessaires à la réalisation des projets et des buts de conquête de l' Empire Ottoman».

91. Για το πιο παλαιό τμήμα του τουρκικού πληθυσμού των Σερρών, που το μετέφερε από την κεντρική και ανατολική Μ. Ασία για εγκατάσταση στην πόλη ο Μουράτ Α', αμέσως μετά την κατάκτησή της, βλ. M. Kiel, ὁ.π. (σημ. 58), σ. 430-431. Την ίδια εποχή, δηλ. γύρω στα 1385/86 μεταφέρθηκαν μαζικά ως έποικοι στην περιοχή των Σερρών νομάδες από το εμιράτο του Σαρουχάν *(Γιουρούκοι)*· βλ. F. Babinger, Serres, *Enzyklopaedie des Islām*, τ. IV, Λέιντεν - Λιψία 1934, σ. 251, M.T. Gökbilgin, *Rumeli'de Yürükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihan* (Γιουρούκοι, Τάταροι και παιδιά των Κατακτητών στη Ρούμελη), Κωνσταντινούπολη 1957, σ. 14, Α.Ε. Βακαλόπουλος, *Ιστορία της Μακεδονίας 1354-1833*, Θεσσαλονίκη 1969 (φωτομηχ. ανατ.: Θεσσαλονίκη, Βάνιας, 1988), σ. 49, κ.α.

92. Απ' όσα γράφει σχετικά στα τέλη του περασμένου αιώνα ο Π.Ν. Παπαγεωργίου, ὁ.π. (σημ. 30), σ. 293 (ανατύπ. 69), απηχώντας προφανώς τη γνώση και τις απόψεις Σερραίων λογίων της εποχής του, Ελλήνων και Τούρκων, συμπεραίνεται ότι οι πρώτες τουρκικές συνοικίες ήταν πέντε: «Αι τουρκικαί συνοικίαι εσχηματίσθησαν έξω των τειχών, του δυτικού κατά τε τα λοφώδη μέρη άνω περί τζιαμίον και τα πεδιώδη κάτω περί το *Εσκί* τζιαμίον, του νοτίου κατά την πεδιάδα περί τζιαμίον εν τη συνοικία Αραμπατζί και του ανατολικού περί τα τζιαμία πίν. Ι 60 άνω και πίν. 59 κάτω» (βλ. αυτ. και πίν. Ι). Ο Παπαγεωργίου δε δίνει αλλού κάποια πληροφορία για τα τζαμιά που αναφέρει εδώ (ή έστω το όνομά τους), με μόνη εξαίρεση το Eski Cami. Για την ίδρυση του τελευταίου (στα 1385 από τον επιφανή στρατηγό του Μουράτ Α' Τσανταρλί Καρά Χαλίλ Χαϊρεντίν Πασά) βλ. F. Taeschner-P. Wittek, Die Vezirsfamilie der Čandarlyzâde (14e und 15e Jahrd.) und ihre Denkmäler, *Der Islam* 18 (1929) 77-78· πβ. M. Kiel, ὁ.π. (σημ. 59), σ. 431-432. Περιγραφή του μνημείου από τον Εβλιγιά Τσελεμπή, που παραθέτει και την κτητορική επιγραφή του, στη μετάφραση του N. Μοσχοπούλου, Η Ελλάς κατά τον Εβλιγιά Τσελεμπή. Μετάφρασις και έλεγχος του «Οδοιπορικού» (σεγιαχατναμέ) του Τούρκου περιηγητού μετά παρατηρήσεων, *ΕΕΒΣ* 15 (1939) 161-162· πβ. E.H. Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimârî Eserleri. Bulgaristan, Yunanistan, Arnavulduk* (Μνημεία της οθωμανικής αρχιτεκτονικής στην Ευρώπη. Βουλγαρία, Ελλάδα, Αλβανία), τ. IV, βιβλία 4., 5., 6., ‹Κωνσταντινούπολη 1982› , σ. 276-277, αρ. 2423 και για την επιγραφή Γ.Β. Καφταντζής, ὁ.π. (σημ. 23), τ. Α', Αθήναι 1967, σ. 131, επιγρ. 84. Για το τζαμί αυτό βλ. επίσης Π.Ν. Παπαγεωργίου, αυτ., σ. 292 (ανατύπ. 68), Π.Θ. Πέννας, ὁ.π. (σημ. 10), σ. 507-508, Γ. Καφταντζής, *Οι Σέρρες*, ὁ.π. (σημ. 30), σ. 96 κ.α. (όπου πολλές φωτογραφίες του μνημείου από την τελευταία περίοδο της ιστορίας του, αρχές 20. αι. έως τα 1938, οπότε κατεδαφίστηκε από τις δημοτικές αρχές των Σερρών). — Το τζαμί στ' ανατολικά «πίν. Ι 60», που αναφέρει ο Παπαγεωργίου είναι εκείνο που σωζόταν έως το 1920 στη συνοικία των Σερρών Κατακονόζι, στην περιοχή ανάμεσα στις εκκλησίες των αγίων Αναργύρων και της Λιόκαλης (βλ. Γ. Καφταντζής, *Οι Σέρρες*, ὁ.π., σ. 106, εικ. 192-193). Επειδή η γειτονική με αυτό πύλη των τειχών, όπως μας λέει ο Παπαγεωργίου, αυτ., σ. 244 (ανατύπ. 20), λεγόταν και *Μπασδάρ καπού, τελών εισπράκτορος πύλη*, δεν αποκλείεται ίσως το τζαμί αυτό να ήταν το *Bâcdar Hayrrudin Mahallesi Mescidi* (Βλ.

κά ιδρύματα της τουρκοκρατίας μπορούν να συνδεθούν χρονικά με το διάστημα πριν από τα μέσα του 15. αι.[93]. Για τον ακριβή χρόνο της εγκατάστασής τους στις Σέρρες δεν υπάρχει ασφαλές στοιχείο, με βάση όμως τα γεγονότα και τις συνθήκες της εποχής μπορεί να προσδιοριστεί μάλλον στο διάστημα μεταξύ 1453 και 1455[94].

E.H. Ayverdi, αυτ., σ. 276, αρ. 2413), τέμενος μιας συνοικίας γνωστής και από τη φορολογική καταγραφή του 1478/79 (Βλ. A. Stojanovski, *Gradovite,* ὀ.π., [σημ. 60], σ. 37) (Πβ. και παρακάτω σημ. 93).

93. Εκτός από το Eski Cami, που χρονολογούνταν με ακρίβεια από την κτητορική επιγραφή του στα 1385 (βλ. παραπάνω σημ. 92), οθωμανικό έγγραφο του 1388 μαρτυρεί για την ίδρυση στις Σέρρες μιας δερβισικής μονής (*zaviye*) από τον Bahâeddin Paşa κι επιπλέον κάνει γνωστή την ὑπαρξη του συνοικιακού τεμένους (*mescid*) του Subaşı Özbek (Βλ. M. Kiel, ὀ.π. [σημ. 58], σ. 431). Το τελευταίο, απ' όσο γνωρίζω, δε μαρτυρείται αλλού. Για τον τεκέ του Bahâeddin Paşa, βλ. και E.H. Ayverdi, ὀ.π. (σημ. 92), σ. 282, αρ. 2545. Το βακούφι του τεκέ καταγράφεται το 1454/55 στο κατάστιχο TT 3, σ. 240-241 (Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 216-217 και σημ. 295). — Στο διάστημα από την άλωση των Σερρών ως τα μέσα του 15. αι. μπορούμε να αναγάγουμε την ίδρυση δύο ακόμη τζαμιών που βακούφια τους περιλαμβάνονται στο ίδιο κατάστιχο. Το ένα είναι το τζαμί του Γαζή Εβρενός μπέη (TT 3, σ. 236-238 [Stojanovski, αυτ., σ. 213-214]), ιδρυμένο πριν από το 1415/16 (Βλ. E.H. Ayverdi, αυτ., σ. 277, αρ. 2426: *Evrenos Gâzî Câmii*). Για την ομώνυμη σερραϊκή συνοικία της τουρκοκρατίας βλ. επίσης Π.Ν. Παπαγεωργίου, ὀ.π. (σημ. 30), σ. 294 (ανατύπ. 70), Α.Ε. Βακαλόπουλος, *Ιστορία της Μακεδονίας*, ὀ.π. (σημ. 91), σ. 38, A. Stojanovski, *Gradovite,* ὀ.π. (σημ. 60), σ. 37 (αναφορά της συνοικίας στα 1478/79), Γ. Καφταντζής, *Οι Σέρρες*, ὀ.π. (σημ. 30), σ. 108, εικ. 196 (άποψη μέρους της συνοικίας «Εβρενός μπέη» και πιθανόν του τζαμιού Εβρενός στα 1927). Το δεύτερο είναι το συνοικιακό τέμενος (*mescid*) του Ισμαήλ μπέη (TT 3, σ. 202 [Stojanovski, αυτ., σ. 185]), ο οποίος σύμφωνα με καταγραφή του 1478/79 δίνει το όνομά του σε μια σερραϊκή συνοικία (Βλ. A. Stojanovski, *Gradovite,* ὀ.π. [σημ. 61], σ. 37). Από μεταγενέστερες βακουφικές πηγές ο E.H. Ayverdi, αυτ., σ. 279, αρ. 2448 καταχωρεί ανάμεσα στα άλλα τζαμιά των Σερρών και το *İsmâil Bey Mahallesi (Evlâd-ı Fâtihan) Câmii,* που θα πρέπει να το ταυτίσουμε με το προηγούμενο mescid. — Ας προσθέσουμε ακόμη στο σημείο αυτό πως οι χρονολογίες που αναφέρει ο Π.Ν. Παπαγεωργίου, ὀ.π. (σημ. 31), σ. 294 (ανατύπ. 70) δίπλα στα ονόματα των συνοικιών του «*Μπασδὰρ Χαϊρεδδὶν πασιὰ*» (1373) και του «*Βεδρεδδὶν μπέη*» του Σιμαβνάογλου (1419) δε σχετίζονται με την ίδρυση των συνοικιών ή των ομώνυμων τζαμιών αλλά με τη δράση των προσώπων στα οποία παραπέμπουν. Και τα δύο πρόσωπα όμως ο Παπαγεωργίου φαίνεται να τα ταυτίζει εσφαλμένα, το πρώτο, δηλ. τον Bacdar (= Φοροεισπράκτορα) Hayreddin, με τον ιδρυτή του Eski Cami, τον Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa, ενώ το δεύτερο, κάποιον Bedreddin Bey, με τον επιφανή σεΐχη Μπεντρεντίν, που εκτελέστηκε στις 18 Δεκεμβρίου 1416 στις Σέρρες, όπου σωζόταν έως το 1938 το ταφικό του μνημείο (*türbe*) (Για το μνημείο, καθώς και για τον τεκέ με τ' όνομα του σεΐχη Μπεντρεντίν στις Σέρρες, βλ. πρόχειρα Ε.Χ. Ζεγκίνης, ὀ.π. [σημ. 1], σ. 143-146. Για τη σχέση της συνοικίας με τον Μπεντρεντίν πβ. πάντως και A. Stojanovski, *Gradovite,* ὀ.π. [σημ. 60], σ. 37 σημ. 20). — Τα θρησκευτικά ιδρύματα των Τούρκων στις Σέρρες, τα οποία μαρτυρούνται σε αρχειακές κυρίως πηγές, είναι καταχωρημένα στον κατάλογο του E.H. Ayverdi, αυτ., σ. 276 κ.ε. (που θα πρέπει όμως να τον χρησιμοποιεί κανείς με προσοχή).

94. Αν λάβουμε υπόψη μας την εκτεταμένη εφαρμογή της πρακτικής των αναγκαστικών μετακινήσεων πληθυσμού (*sürgün*) για κρατικούς σκοπούς, κυρίως για την εποίκιση και την αναζωογόνηση της Κωνσταντινούπολης, από μέρους του Μεχμέτ Β' (Βλ. H.W. Lowry, From Lesser Wars, ὀ.π. [σημ. 66], σ. 323-333) και αποκλείσουμε την περίπτωση να έγινε η εγκατάσταση των νέων μουσουλμάνων εποίκων στις Σέρρες τα πρώτα δύο χρόνια της βασιλείας του, μεταξύ 1451-1453, όταν ήταν αφοσιωμένος κυρίως στη μεγάλη πολεμική προσπάθεια για

Στις Σέρρες δε μεταφέρεται αγροτικός μουσουλμανικός πληθυσμός αλλά τεχνίτες κι επαγγελματίες από αστικά κέντρα της Μ. Ασίας. Αυτό δε δείχνει μόνο πόση βαρύτητα έδινε η τουρκική διοίκηση στην οικονομική ανάπτυξη της πόλης· την ίδια στιγμή κάνει ευδιάκριτη τη θέληση και την επιδίωξη του σουλτάνου — γνωστή κι από άλλες περιπτώσεις — ν' αποκτήσουν οι Σέρρες φυσιογνωμία και λειτουργικότητα τυπικής οθωμανικής πόλης. Ο εποικισμός δημιουργεί καταρχήν το επιθυμητό ως προς τις αναλογίες των θρησκευτικών και εθνικών ομάδων πληθυσμιακό υπόβαθρο που θα στηρίξει την κατοχή πρώτα κι έπειτα την αλλαγή[95]. Η αυξημένη αριθμητική δύναμη και η βιοτεχνική και εμπορική δραστηριότητα ενός συμπαγούς μουσουλμανικού στοιχείου, με την αντίστοιχη ασφαλώς οικιστική επέκταση και κυρίως με την υποστήριξη οικοδομικών έρ-

την κατάληψη της Κωνσταντινούπολης, τότε θα πρέπει να τοποθετήσουμε το γεγονός μετά την Άλωση κι ανάμεσα στο φθινόπωρο του 1453, οπότε αρχίζει ο αναγκαστικός εποικισμός της Κωνσταντινούπολης, και το έτος Εγίρας 859 (22.2.1454 - 10.12.1455), όπου χρονολογείται η πραγματοποίηση της καταγραφής φορολογικών προσόδων που οδηγεί στην κατάρτιση του ΤΤ 3 (Βλ. παραπάνω σ. 216 σημ. 61). Η ενίσχυση της μουσουλμανικής παρουσίας στις Σέρρες θα μπορούσε ίσως να συσχετισθεί άμεσα με τις προθέσεις του σουλτάνου να επεκτείνει την κυριαρχία του προς τα δυτικά και με το σχεδιασμό στρατιωτικών επιχειρήσεων προς την κεντρική Ελλάδα και την Πελοπόννησο, το 1456, κ.ε., ή προς άλλες βαλκανικές περιοχές (Πβ. και M. Sokoloski, ό.π.[σ. 226 σημ. 90]). Γύρω στα χρόνια αυτά πιθανολογεί ο H.W. Lowry, From Lesser Wars, ό.π. (σημ. 66), σ. 327 ότι εγκαταστάθηκαν στη Θεσσαλονίκη οι νέοι μουσουλμάνοι έποικοι που καταγράφονται εκεί το 1478 («the profile preserved of the city's Muslims clearly suggests that they were new arrivals in Selânik, who in all likelihood had been forcibly deported to the city sometime in the previous twenty-five years by the Ottoman Sultan Mehmed II»). Είναι γνωστό ότι στις αρχές του 1454 ο Μεχμέτ Β' πήγε στην Προύσα όπου παρέμεινε για κάποιο χρονικό διάστημα ασχολούμενος άμεσα με το ζήτημα της αναγκαστικής μετακίνησης αστών από εκεί στην Κωνσταντινούπολη, που πραγματοποιήθηκε λίγο αργότερα (Βλ. H. Inalcık, The Policy of Mehmed II Toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City, *DOP* 23-24, 1969/70, 237), δεν ξέρω όμως αν η δραστηριότητά του αυτή θα μπορούσε να συσχετισθεί και με ευρύτερο πρόγραμμα μεταφοράς εποίκων από την Ανατολία σε πόλεις της Ρούμελης. — Για πιθανότητα εποικισμών στη Μακεδονία σε χρόνια λίγο προγενέστερα από το 1453 πβ. τη μαρτυρία φορολογικού καταστίχου περίπου του 1445 όπου οι μουσουλμάνοι οικογενειάρχες της Καστοριάς καταγράφονται ως *cemaat* (Βλ. παραπάνω σ. 223) και με πολύ υψηλή αναλογία σε τεχνίτες κι επαγγελματίες· βλ. M. Sokoloski, Le developpement de quelques villes dans le sud des Balkans au XVe et XVIe siècles, *Balcanica* 1 (1970) 95.

95. Ήδη από τα πρώτα χρόνια μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης, η πρόσφατα κατακτημένη πρωτεύουσα της Βυζαντινής αυτοκρατορίας και νέα πρωτεύουσα της Οθωμανικής, έρημη και κατεστραμμένη από την τρομερή βία της κατάληψής της, καθώς «ξαναζωντανεύει» σύμφωνα με τη θέληση του Μεχμέτ του Πορθητή, γίνεται το μοντέλο για την ανάπτυξη και άλλων οθωμανικών πόλεων· βλ. N. Τοντόροφ, *Η βαλκανική πόλη. 15ος-19ος αιώνας*, ⟨Αθήνα⟩ 1986, τ. Α', σ. 95-96, 99-100, H.W. Lowry, From Lesser Wars, ό.π. (σημ. 66) σ. 323 (σχολιάζοντας τους σκοπούς και τις ενέργειες του Μεχμέτ Β' για την ανασυγκρότηση της Κωνσταντινούπολης, της Θεσσαλονίκης και της Τραπεζούντας ο μελετητής, αυτ., σ. 338 επισημαίνει χαρακτηριστικά: «he [ενν. ο σουλτάνος] never lost sight of his basic objective, the establishment of economically viable urban centers, whose populations would reflect the religious and ethnic diversity of the Empire he had created»).

γων που εξυπηρετούν στόχους αναπτυξιακούς (αγορές), εκτός από θρησκευτικές ή κοινωνικές ανάγκες (τζαμιά, ιμαρέτια, μεντρεσέδες)[96], συμβάλλουν στο να δημιουργηθεί σταδιακά ένα πλέγμα μουσουλμανικής κυριαρχίας στην πόλη. Ο οικονομικός δυναμισμός των εποίκων που έφτασαν στις Σέρρες γύρω στα 1453-1455, η άμεση διεύρυνση της επιχειρηματικής δραστηριότητας, καθώς και ο ολοένα πιο έντονος ισλαμικός χαρακτήρας που αποκτά η πόλη, φαίνονται χαρακτηριστικά από το γεγονός ότι μέσα ακριβώς στη δεκαετία που ακολουθεί, στα χρόνια δηλ. 1455-1465, χτίζεται εκεί ένα μπεζεστένι, ένα μεγάλο και στέρεο οικοδόμημα με έξι τρούλους και σιδερένιες πόρτες, τόπος αγοραπωλησίας και φύλαξης πολύτιμων εμπορευμάτων όπως τα μεταξωτά ή τα βελουδένια υφάσματα και τα χρυσαφικά[97]. Η ανέγερσή του απέναντι από το κύριο τζαμί των Σερρών,

96. Χρονολογικά, τοπογραφικά, ιστορικά, κ.ά. ζητήματα σχετικά με τους μουσουλμανικούς ναούς που υπήρχαν στις Σέρρες απαιτούν ιδιαίτερη διερεύνηση. Αν και δεν έχουμε συγκεκριμένα στοιχεία, θα μπορούσαμε ίσως να υποθέσουμε ότι όσα τζαμιά ή συνοικιακά τεμένη (*mescid*) συνάπτονται με τα ονόματα των μουσουλμανικών σερραϊκών συνοικιών του καταστίχου TT 7 (Βλ. A. Stojanovski, *Gradovite*, ὁ.π. [σημ. 60], σ. 37) και δε μπορούν να θεωρηθούν προγενέστερα από το 1454/55 (βλ. παραπάνω σημ. 92 και 93), ιδρύθηκαν στο διάστημα μεταξύ 1454/55 και 1478/79. Τέτοια είναι λ.χ. το τζαμί της συνοικίας Islim Hatun (A. Stojanovski, αυτ.· πβ. E.H. Ayverdi, ὁ.π. [σημ. 92], σ. 277, αρ. 2424: *Eslihâ veya Eslime Hâtun Mescid-Câmii* και Π.Ν. Παπαγεωργίου, ὁ.π. [σημ. 30], σ. 294 [ανατύπ. 70], όπου όνομα συνοικίας «*Εσλιμά Χατσόν* [διάβ. *Χατούν*]»), της συνοικίας *Tabak Murat* (A. Stojanovski, αυτ.· πβ. E.H. Ayverdi, αυτ., σ. 276, αρ. 2420: *Debbağ Murat Mahallesi* [*Evlâd-ı-Fâtihan*] *Câmii)*, της συνοικίας Koyun Yusuf (A. Stojanovski, αυτ.· πβ. E.H. Ayverdi, αυτ., σ. 279, αρ. 2460: *Koyun Yusuf Mahallesi Mescidi* και Str. Dimitrov - R. Stojkov, ὁ.π. [σημ. 63], σ. 287, όπου αναφορά του Mehmed, γιου του Koyun Yusuf, στο φορολογικό κατάστιχο του 1494/1503), κ.ά. — Για τα ιμαρέτια και τους μεντρεσέδες των Σερρών βλ. E.H. Ayverdi, αυτ., σ. 283 και 281 αντιστοίχως. Για το θεσμό των *imaret* Βλ. H. İnalcık, *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300-1600,* Λονδίνο ‹1973› , σ. 141-142.

97. Για το μπεζεστένι των Σερρών, που σώζεται σήμερα σε άριστη κατάσταση, βλ. Α.Κ. Ορλάνδος, Εργασίαι αναστηλώσεως μεσαιωνικών μνημείων, *Αρχείον των βυζαντινών μνημείων της Ελλάδος* 5 (1939/40) 207-213, Ν.Ε. Πέτροβιτς, Λαογραφικά σύμμεικτα Σερρών, *Σερραϊκά Χρονικά* 1 (1953) 111-113, Π.Θ. Πέννας, ὁ.π. (σημ. 10), σ. 515-517, M. Kiel, ὁ.π. (σημ. 58), σ. 432-433, Ν.Ζ. Νικολάου, Το Μπεζεστένι, *Πνευματική Στέγη* 1 (Ιαν.-Μάρτ. 1977) 22-27 (εξετάζονται ζητήματα σχετικά με την ιστορία του μνημείου και τη θέση του στον πολεοδομικό ιστό και παρατίθεται σχέδιο της περιοχής, όπως ήταν πριν από την καταστροφή του 1913, σ. 25, σχ. 1· πβ. ο ίδιος, Η μεγάλη πυρκαϊά του 1849, *Σερραϊκά Γράμματα* 7, 1963, 95, σχ. 1), E.H. Ayverdi, ὁ.π. (σημ. 92), σ. 284, αρ. 2591, Γ. Καφταντζής, *Οι Σέρρες*, ὁ.π. (σημ. 30), σ. 95-97, εικ. 176-178, κ.α., Κ.Λ. Θεοδωρίδης, Το μπεζεστένι των Σερρών, *Πανσερραϊκό Ημερολόγιο* 12 (1986) 112-125. Η χρονολογία της ανέγερσής του κατά τον M. Cezar, *Typical Commercial Buildings of the Ottoman Classical Period and the Ottoman Construction System,* ‹ Κωνσταντινούπολη 1983 ›, σ. 192-194, που πρώτος ταυτίζει ορθά το κτήριο. Ιδρυτής του ήταν ο Çandarlı İbrahim Paşa (1430-1499), δισέγγονος του Kara Halil Hayreddin Paşa, που έχτισε το Eski Cami (Για τον İbrahim Paşa βλ. E. Taeschner - P.Wittek, ὁ.π. [σημ. 92], σ. 108-109. Ο παππούς του, ο Ali Paşa είχε παλαιότερα ιδρύσει στις Σέρρες μια δερβισική μονή, *zaviye*· βλ. E.H. Ayverdi, αυτ., σ. 282, αρ. 2453). Το μπεζεστένι του İbrahim Paşa αναφέρεται ανάμεσα στις άλλες εισοδηματικές πηγές για τη συντήρηση του τζαμιού, του μεντρεσέ και του σχολείου που είχε ιδρύσει ο πασάς στην Πόλη· βλ. Ö.L. Barkan - E.H. Ayverdi, *İstanbul vakıfları*

το επιβλητικό «Παλιό Τζαμί» (Eski Cami)[98], κι ανάμεσα σ' αυτό και στο «Παλιό Δημόσιο Λουτρό» (Eski Hamam)[99], σε άμεση γειτνίαση με τις υπόλοιπες σκεπαστές ή ανοιχτές αγορές, με τα καταστήματα των συντεχνιών και τις αποθήκες που βρίσκονται στους εμπορικούς δρόμους γύρω του, συμπληρώνει τη διαμόρφωση του θρησκευτικού, κοινωνικού και οικονομικού κέντρου της πόλης σύμφωνα με το μοντέλο του οθωμανικού πολεοδομικού ιστού[100] και σηματοδοτεί ένα προωθημένο στάδιο του μετασχηματισμού των βυζαντινών Σερρών στην οθωμανική Siroz.

Tahrîr Defteri 935 (1546) târîhli (Κατάστιχο καταγραφής των βακουφιών της Κωνσταντινούπολης με χρονολογία 935 [1546]), Κωνσταντινούπολη 1970, σ. 82-83 (στη σ. 83 σημ. 1-2 εσφαλμένα σημειώνεται ότι το κτήριο δε διατηρείται σήμερα), H. İnalcık, *İstanbul,* ὀ.π. (σημ. 78), σ. 241. Η παλαιότερη μαρτυρία για το μπεζεστένι υπάρχει, όσο γνωρίζουμε, σε έγγραφο της μονής Προδρόμου με χρονολογία 1499: *τῆς ἄλλης* (ενν. *ὁδοῦ*) *τῆς κατερχομένης ὑπὸ τοῦ κηροπωλείου καὶ ληγούσης κάτω εἰς τὸν φόρον τοῦ πεζαστανίου* (Το παραθέτει από έκδοση του Μ. Γεδεών ο Ν.Ζ. Νικολάου, Το Μπεζεστένι [ὀ.π.], σ. 24). Κατά τον M. Cezar, αυτ., σ. 195 σύγχρονο με το σερραϊκό είναι το μορφολογικά συγγενές μπεζεστένι της Θεσσαλονίκης, που θεωρεί ότι άρχισε να χτίζεται στα χρόνια 1455-1460, ιδρυμένο από το σουλτάνο Μεχμέτ Β' (Ας θυμίσουμε ότι με διαταγή του είχαν μεταφερθεί νέοι μουσουλμάνοι έποικοι στη Θεσσαλονίκη πριν από το 1478, βλ. H.W. Lowry, Portrait, ὀ.π. [σημ. 62] και ο ίδιος, From Lesser Wars, ὀ.π. [σημ. 66], καθώς και παραπάνω **σ. 224** και **229**, σημ. 82-83 και 95. Η χρονολογία της ανέγερσης του μπεζεστενίου στη Θεσσαλονίκη θα μπορούσε, αν ισχύει η άποψη του Cezar, να αποτελεί terminus ante quem για την εγκατάσταση εδώ των εποίκων αυτών).

98. Για το Eski Cami βλ. παραπάνω **σ. 227** σημ. 92. Η ανέγερσή του στις παρυφές σχεδόν του νοτιοδυτικού τμήματος της τειχισμένης βυζαντινής πόλης έδωσε κατά κάποιο τρόπο την κατεύθυνση της μεγάλης πολεοδομικής ανάπτυξης των Σερρών κατά την τουρκοκρατία. Για την πολεοδομική κατάσταση των Σερρών από το 1383 ως τη σύγχρονη εποχή βλ. το σχέδιο του Ν.Ζ. Νικολάου, ὀ.π. (σημ. 30), πίν. ΙΙΙ.

99. Το Eski Hamam είχε χτιστεί από τον ιδρυτή του Eski Cami, τον Çandarlı Kara Halil Hayreddin Paşa, και τα έσοδα απ' αυτό ήταν αφιερωμένα στη συντήρηση του τζαμιού. Για το λουτρό βλ. F. Taeschner-P. Wittek, ὀ.π. (σημ. 92), σ. 77-78, E.H. Ayverdi, ὀ.π. (σημ. 92), σ. 283, αρ. 2588, Ν.Ζ. Νικολάου, Το Μπεζεστένι, ὀ.π. (σημ. 97), σ. 24 (αυτ., σ. 25 σχέδιο όπου φαίνεται η θέση του, καθώς και του τζαμιού, στην παλιά πόλη των Σερρών και σ. 27, εικ. 3 φωτογραφία μέρους του υπόγειου συστήματος του λουτρού, που είχε αποκαλυφθεί στη διάρκεια εκσκαφής θεμελίων οικοδομής).

100. Για τον τυπικό πυρήνα των οθωμανικών πόλεων βλ. Ö.L. Barkan, Quelques observations sur l' organisation économique et sociale des villes ottomanes des XVI[e] et XVII[e] siècles, στο *La ville.* 2[e] partie: *Institutions économiques et sociales,* Παρίσι 1983 [Recueils de la Société Jean Bodin pour l' histoire comparative des institutions VII], σ. 289-291. Το οικοδόμημα με το οποίο ολοκληρώνεται στις Σέρρες μερικά χρόνια αργότερα, πιθανόν την πρώτη δεκαετία του 16. αι., ο πυρήνας του τουρκικής πόλης είναι ένα καραβάν-σαράι (κτήριο ορθογώνιο συνήθως του Βαγιαζίτ Β' Ευνούχος (Απελεύθερος) Αλί Πασάς (Hadım [Atîk] Ali Paşa) και οι πρόσοδοι από αυτό ήταν αφιερωμένες στη δερβισική μονή (*zaviye*) του πασά στις Σέρρες· βλ. E.H. Ayverdi, ὀ.π. (σημ. 92), σ. 283, αρ. 2584 και σ. 282, αρ. 2556: *Hadım Ali Paşa Zâviyesi* (Για το πρόσωπο, που διετέλεσε δύο φορές μεγάλος βεζίρης και θανατώθηκε το 1511, βλ. R. Mantran, '*Alī Paşa Khadim, EI*[2], τ. Ι, σ. 407). Το καραβάν-σαράι βρισκόταν σε μικρή απόσταση δυτικά από τα δύο βασικά κτήρια της αγοράς, το τζαμί και το μπεζεστένι, στη θέση του κτηρίου όπου γινόταν ως τις αρχές του αιώνα η ετήσια εμποροπανήγυρη των Σερρών, που απ' αυτό είχε ονομαστεί *Κερβάν(ι)* (Για το τελευταίο βλ. Π.Θ. Πέννας, ὀ.π. [σημ. 10], σ. 366-367: «Το οικοδομικόν αυτό συγκρότημα ευρίσκετο εις την αριστεράν πλευράν της δυτικής εξόδου της

Εξισλαμισμοί στις Σέρρες το β΄ μισό του 15. αι.

Το μαρτύριο του αγίου Ιωάννη, σταθερό σημείο αναφοράς στην παρούσα έρευνα, είχε ως αφετηρία μια απόπειρα βίαιου ατομικού εξισλαμισμού στις Σέρρες. Έτσι οι περιστάσεις και τα χρονολογικά του όρια δεν μπορεί να είναι ξένα προς τη συνολική εξέλιξη του φαινομένου των εξισλαμισμών στην πατρίδα του, το αντίθετο μάλιστα. Η εξέλιξη αυτή συναρτάται άμεσα με την κατάσταση στο χώρο της ελληνικής ορθόδοξης κοινότητας και τις αλλαγές σε ό,τι αφορά το μουσουλμανικό στοιχείο και την εν γένει ατμόσφαιρα της πόλης μέσα στο β΄ μισό του 15. αι., τις οποίες διαπιστώσαμε λίγο νωρίτερα με βάση τις πληροφορίες των οθωμανικών φορολογικών καταστίχων της εποχής. Οι ίδιες πηγές είναι αποκαλυπτικές και για την προώθηση της διαδικασίας του εξισλαμισμού στις Σέρρες τα χρόνια αυτά.

Εξετάζοντας τη σύσταση του μουσουλμανικού πληθυσμού των Σερρών που καταγράφεται στο κατάστιχο ΤΤ 3, παρατηρούμε ότι αυτός δεν περιλαμβάνει παρά ελάχιστα πρόσωπα που μπορούν να θεωρηθούν εξισλαμισμένα κι ότι για όλα τους, με μία και μόνη εξαίρεση, δεν υπάρχει κάτι που να φανερώνει ότι προηγουμένως ανήκαν στους χριστιανούς της πόλης. Σημειώνουμε πρώτα πρώτα πως κανενός μουσουλμάνου το όνομα δε συνοδεύεται από το συνηθισμένο συμβατικό πατρώνυμο των εξισλαμισμένων, το *Abdullah* «δούλος του θεού» (x *bin* ή *ibn-i* ή *veled-i Abdullah* «γιος του δούλου του θεού»), ή από τις ισοδύναμες ενδείξεις *mühtedi* «προσήλυτος στην ορθή πίστη, δηλ. στο Ισλάμ» ή *nev Müslüman* «καινούργιος μουσουλμάνος»[101]. Τα εξισλαμισμένα πρόσωπα που ζουν στις Σέρρες το 1454/55 μπορούν να διακριθούν σε δύο κατηγορίες. Στην πρώτη ανήκουν τέσσερις χήρες που δεν έχουν μουσουλμανικά ή τουρκικά ονόματα: είναι η Μάρα, γυναίκα του φοροεισπράκτορα (*bacdar*), η Stoislava (?), η Μαργίτα και η Ελένη, γυναίκα του Αλή[102]. Στη δεύτερη εντάσσονται τέσσερις μου-

μεγάλης και σκεπαστής Κεντρικής αγοράς, της γνωστής με το τουρκικόν όνομα "Ορτά Τσαρσί"» τον κ. Πέννα ευχαριστώ κι από εδώ θερμά για τις προφορικές του διευκρινήσεις σχετικά με τη θέση του κτηρίου. Πβ. το χάρτη της περιοχής της Κεντρικής Αγοράς [Ορτά Τσαρσί] των Σερρών όπως ήταν πριν από την πυρκαγιά του 1913, Ν.Ζ. Νικολάου, Η μεγάλη πυρκαϊά, ό.π. [σημ. 97], σ. 95, σχ. 1· πβ. επίσης Γ. Καφταντζής, *Οι Σέρρες*, ό.π. (σημ. 30), σ. 97, εικ. 178. Το αρχικό κτήριο είχε καταστραφεί από πυρκαγιά στα 1763, όπως μαρτυρεί χρονογραφικό σημείωμα της εποχής [Ετοιμάζω έκδοσή του]).

101. Βλ. εκτός άλλων M. Sokoloski, ό.π. (σημ. 1), σ. 76, A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. (σημ. 60), σ. 86-88, B. Cvetkova, ό.π. (σημ. 59), σ. 156, H.W. Lowry, Changes in Fifteenth-Century Ottoman Peasant Taxation: The Case Study of Radilofo, στο: A. Bryer-H. Lowry (εκδ.), *Continuity*, ό.π. (σημ. 66), σ. 29, Κ.Π. Κύρρης, ό.π. (σημ. 1), σ. 67-78, κ.α.

102. Βλ. ΤΤ 3, σ. 162-163 (Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 158)· πβ. και A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. (σημ. 60), σ. 86 (αναφέρονται μόνο δύο). Τις γυναίκες αυτές θα πρέπει σε παλαιότερη εποχή να τις απήγαγαν Τούρκοι πολεμιστές ή έποικοι και να τις παντρεύτηκαν διά της

σουλμάνοι οικογενειάρχες που έχουν καταχωρηθεί στον κώδικα ως «απελευθερωμένοι δούλοι»[103]. Οι τρεις από αυτούς περιλαμβάνονται στο τμήμα του καταστίχου με το μουσουλμανικό πληθυσμό: ο Atmaca, απελευθερωμένος δούλος του Μαχμούτ, ο Αλής του κατή και ο Şirmerd του Hurset[104]. Αν και για την καταγωγή όλων των παραπάνω ατόμων δεν υπάρχει κάποιο συγκεκριμένο στοιχείο, κρίνοντας από τις ιδιότητές τους μπορούμε να θεωρήσουμε μάλλον βέβαιο πως δεν ήταν Σερραίοι· ίσως μεταφέρθηκαν στις Σέρρες μαζί με τους υπόλοιπους μουσουλμάνους εποίκους ή ανήκαν στη λεία σχετικά πρόσφατων οθωμανικών κατακτήσεων, όπως λ.χ. της Θεσσαλονίκης στα 1430[105], τους απελευθέρους ειδικά μπορεί να τους εγκατέστησαν στην πόλη των Σερρών οι πρώην κύριοί τους, γαιοκτήμονες πιθανόν και ιδρυτές βακουφίων[106].

Ο τέταρτος απελευθερωμένος δούλος ονομάζεται Μεχμεντί, γιος του Μονομάχου και είναι ο μόνος μουσουλμάνος σε μια ομάδα εφτά προσώπων της ίδιας κατηγορίας, τα οποία έχουν απαλλαγεί από φορολογικές υ-

βίας, φαινόμενο διόλου ασυνήθιστο ειδικά τους πρώτους αιώνες της οθωμανικής κατάκτησης και πράξη που συνιστάτο στους πιστούς του Ισλάμ. Για τους αναγκαστικούς μικτούς γάμους ως μέθοδο εξισλαμισμού βλ. Α.Ε. Βακαλόπουλος, ό.π. (σημ. 1), τ. Β', σ. 59, Κ.Π. Κύρρης, ό.π. (σημ. 1), σ. 52-54, H. İnalcık, *İstanbul*, ό.π. (σημ. 78), σ. 253. Είναι πολύ πιθανό ανάμεσα στις μουσουλμάνες χήρες που καταγράφονται στον κώδικα ή στις συζύγους των μουσουλμάνων φορολογουμένων να βρίσκονται και άλλες εξισλαμισμένες χριστιανές.

103. Έτσι χαρακτηρίζονταν (*azad, atîk, mu'tak*) χριστιανοί που οι Οθωμανοί κατακτητές τους είχαν απαγάγει ή τους είχαν αιχμαλωτίσει κατά τις επιδρομές ή τις εκστρατείες τους και τους κράτησαν ως δούλους ή τους πούλησαν σε μουσουλμάνους· στη συνέχεια οι αφέντες τους τούς ελευθέρωσαν, αφού πρώτα τους είχαν υποχρεώσει να αλλαξοπιστήσουν. Η πρακτική αυτή είχε τεράστια εφαρμογή έως την ύστερη τουρκοκρατία, έτσι ώστε η δουλεία μαζί με τους μικτούς γάμους να καταστούν από τις βασικότερες και πιο διαδεδομένες μεθόδους εξισλαμισμού. Για την εξάπλωση του δουλεμπορίου στην Οθωμανική αυτοκρατορία και την εκμετάλλευση της δουλείας για την ενίσχυση του κράτους μέσω της θρησκευτικής και εθνικής αφομοίωσης των υποδούλων και της στερέωσης του φεουδαρχικού συστήματος βλ. A.L. Željazkova, Social Aspects of the Process of Islamization in the Balkan Possessions of the Ottoman Empire, *Études balkaniques* 21.3 (1985) 108-112, B. Cvetkova, ό.π. (σημ. 59), σ. 153, Κ.Π. Κύρρης, ό.π. (σημ. 1), σ. 60-66, 73-75.

104. Βλ. TT 3, σ. 157, 158, 161 (Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 155, 156, 161).

105. Βλ. παραπάνω **σ. 232** σημ. 102, 103, καθώς και Α.Ε. Βακαλόπουλος, *Ιστορία της Μακεδονίας*, ό.π. (σημ. 91), σ. 90-91, όπου σημειώνεται επίσης ότι αρκετοί κάτοικοι της Θεσσαλονίκης δέχτηκαν τότε τον ισλαμισμό (Για την άλωση της πόλης και τα γεγονότα που επακολούθησαν βλ. Sp. Vryonis, Jr., The Ottoman Conquest of Thessaloniki in 1430, στο: A. Bryer - H. Lowry, εκδ., *Continuity*, ό.π. [σημ. 66], σ. 281-321).

106. Για την πρακτική της εγκατάστασης απελευθέρων σε μούλκια ή βακούφια με σκοπό να τονωθεί η οικονομική δραστηριότητα βλ. A.L. Željazkova, ό.π. (σημ. 103), σ. 109-110. — Εκτός από τα πρόσωπα που αναφέραμε, ίσως την εποχή αυτή περιλαμβάνονται στους εξισλαμισμένους των Σερρών και ορισμένοι μουσουλμάνοι που κατάγονται, όπως φανερώνει το επώνυμό τους από τη Σόφια, την Αλβανία ή τη Βλαχία (*Kemal Sofyalı* TT 3, σ. 157· *Jusuf Arna(v)ud* και *Hamza Arna(v)ud* σ. 157, 160· *Hızır Eflâk* σ. 162 [Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 156, 157, 158])· για τους Αλβανούς βλ. και A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. (σημ. 60), σ. 86.

ποχρεώσεις με προγενέστερες σουλτανικές διαταγές (του Μουράτ Β΄ και του Μεχμέτ Β΄) και καταγράφονται χωριστά, μετά από τις δύο κοινότητες της πόλης. Τα άλλα έξι πρόσωπα είναι ο Κυριαζής, γιος του Μονομάχου, σίγουρα αδερφός του προηγουμένου, ο Ιωάννης και ο Γεώργιος, γιοι του Ντίνου Βατάτση, και ο Μανουήλ με τους δύο γιους του, τον Μίχο και τον Θεόδωρο[107]. Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι ο Μεχμεντί είναι εξισλαμισμένος Χριστιανός· για την εποχή όμως ή τις συνθήκες του εξισλαμισμού του, για τον ακριβή χρόνο ή την αιτία που δόθηκαν προνόμια σ' αυτόν και τους άλλους ραγιάδες, για το αν η απονομή προνομίων έχει κάποια σχέση με την αλλαξοπιστία του, ή τέλος για τη θέση της ομάδας όπου αυτός ανήκει μέσα στο σύνολο των Σερραίων δε μπορούμε να μιλήσουμε με βεβαιότητα[108]. Πάντως το γεγονός ότι ο Μεχμεντί διατηρεί το αρχικό του ελληνικό πατρώνυμο σαφώς προδίδει, κατά την άποψή μας, την εντοπιότητα του προσώπου αλλά και την άκρα σπανιότητα του φαινομένου έως τα 1454/55 στις Σέρρες, όπου ζει άλλωστε, έχοντας παραμείνει χριστιανός, ο αδερφός του, ίσως και ο πατέρας τους ή άλλοι συγγενείς τους[109]. Ο Μεχμεντί, ο γιος του Μονομάχου είναι, πιστεύουμε, ο μοναδικός Σερραίος εξωμότης τα χρόνια

107. *Mehmedi*, γιος του *Manomah* TT 3, σ. 173 (Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 164· η ομάδα αυτ., σ. 164-165). Βλ. και A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. (σημ. 60), σ. 113-114. Τα πρόσωπα αυτά χαρακτηρίζονται κατά το τουρκικό κείμενο *azadegân* (Βλ. A. Stojanovski, αυτ., σ. 113)· για την έννοια του όρου πβ. πάντως ανάλογη διατύπωση σε πρόσταγμα (*hükm*) με το οποίο κατοχυρώνει τα δικαιώματα των μοναχών της μονής Προδρόμου Σερρών ο σουλτάνος Μουράτ Α΄ το 1372/73: *τους κρατούντας και έχοντας ταύτην την ιεράν μου προσταγήν καλογήρους* [...] *διά τα χωρία των, κτήματά των* [...] *και βακούφια των τους έχω ελευθέρους, αζάτη*, καθώς και σε έγγραφο του 1412 με παρόμοιο περιεχόμενο, που σχολιάζονται από την E.A. Zachariadou, ό.π. (σημ. 57), σ. 2-4 (βλ. ιδίως τις σημ. 7 και 16). Για τον όρο πβ. επίσης *Ακαδημία Αθηνών. Λεξικόν της Ελληνικής γλώσσης. Α΄: Ιστορικόν Λεξικόν της νέας Ελληνικής*, τ. Α΄, λ. *αζάτι*.

108. Βλ. πάντως A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. (σημ. 60), σ. 113-114 (τοποθετεί το γεγονός της απελευθέρωσης των προσώπων αυτών γύρω στις αρχές του 15. αι., ίσως στα χρόνια του Μεχμέτ Α΄, 1413-1421).

109. Για το συνδυασμό μουσουλμανικού «βαφτιστικού» και χριστιανικού επωνύμου στην καταγραφή των ονομάτων εξισλαμισμένων χωρικών σε κατάστιχα του 15. και του 16. αι. βλ. Κ.Π. Κύρρης, ό.π. (σημ. 1), σ. 76, όπου σημειώνεται χαρακτηριστικά: «Υπάρχει η πιθανότητα οι αρχές να διατηρούσαν στην πρώτη γενιά μωαμεθανών το χριστιανικό επώνυμο του εξισλαμισμένου μόνο στην περίπτωση που επρόκειτο για εντόπιο άτομο. Εκεί στο χωριό ζούσαν τ' αδέλφια και οι λοιποί συγγενείς τους, για τους οποίους ο εξισλαμισμένος δεν μπορούσε να μετατραπεί αμέσως σε *γιο του Αβδουλλά*, γιατί ο πατέρας του ήταν γνωστός χριστιανός». Στην περίπτωσή μας φαίνεται πολύ πιθανό στενοί ή μακρινοί συγγενείς των δύο γιων του Μονομάχου, του Μεχμεντί δηλ. και του Κυριαζή, να είναι κάποιοι Σερραίοι με το ίδιο επώνυμο ή όνομα που συναντούμε στο ίδιο κατάστιχο: ο Δούκας Μονομάχος (Duka Monomah) και ο Μανουήλ, γιος του Μονομάχου (Manomah), ο Μονομάχος (Manomah), γιος του Ανδρέα (Andra) ή ο ομώνυμός του γιος του Αργυροπούλου (Manomah, γιος του Argiroplu), TT 3, σ. 164, 165, 166 (Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 159, 160)· πβ. και *PLP*, αρ. 19293 και 19306 (δύο πρόσωπα με το ίδιο όνομα, γνωστά από έγγραφα των μέσων του 14. αι., ένας γαιοκτήμοντας στη Ζίχνα και ο άρχοντας Μιχαήλ Σεναχηρείμ Μονομάχος, μεγαλοϊδιοκτήτης στην περιοχή του

αυτά στην πόλη των Σερρών, σύμφωνα τουλάχιστον με τα στοιχεία του κώδικα TT 3[110]. Άσχετα με το αν ανήκε σε καλή οικογένεια της πόλης και το αν εξισλαμίστηκε εκούσια ή όχι —το πρώτο φαίνεται πιθανότερο και για τις δύο υποθέσεις— η παρουσία του θα ήταν οπωσδήποτε πρόκληση για το θρησκευτικό και το εθνικό συναίσθημα των συγγενών και των συμπολιτών του. Όμως η προνομιακή του θέση ανάμεσά τους, την οποία του εξασφαλίζει η στενή του σχέση με την οθωμανική εξουσία, θα κάνει σταδιακά το παράδειγμά του ελκυστικό σε ορισμένους από αυτούς. Και ο πειρασμός της αλλαξοπιστίας θα γίνεται μέσα στο β' μισό του 15. αι. εντονότερος, όσο θα δυναμώνουν και οι πιέσεις που ασκούνται πάνω σε όλους τους χριστιανούς των Σερρών, άμεσες και έμμεσες, ηθικές και υλικές.

Στρυμόνα), καθώς και Π.Ν. Παπαγεωργίου, ό.π. (σημ. 30), σ. 283 (ανατύπ. 59) (παρουσία των ονομάτων *Μονομάχος* και *Μονομάχω* στον Κώδικα της Μητροπόλεως Σερρών). Ας προστεθεί τέλος —μολονότι θα μπορούσε να θεωρηθεί παρακινδυνευμένο— ότι κι απ' τους υπόλοιπους χριστιανούς «απελευθέρους» οι γιοι του Βατάτση δεν αποκλείεται να έχουν συγγένεια με κάποια από τις δύο Σερραίες χήρες του καταστίχου με το όνομα αυτό, εκείνη που σημειώνεται ως «γυναίκα του Βατάτση (*Vatač*)» ή τη «χήρα Βατάτσαινα (Vatačina)», TT 3, σ. 170, 172 (Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 162, 163). — Συνύπαρξη μουσουλμανικού ονόματος με χριστιανικό πατρώνυμο παρατηρείται και στην περίπτωση δύο τιμαριούχων, ασφαλώς εξισλαμισμένων χριστιανών, στο βιλαέτι των Σερρών, που καταγράφονται στον ίδιο κώδικα: πρόκειται για τον Umur, γιο του Μανουήλ, που κατέχει μέρος του χωριού Κοπάτς (σήμερα Βέργη), και τον Muhammedi (= «Μουσουλμάνο»), γιο του Delu (Deli) Μανουήλ, που κατέχει το χωριό Ντράνοβο (σήμερα εγκαταλειμμένο, βρισκόταν κοντά στο Άγιο Πνεύμα) και τμήματα άλλων χωριών), TT 3, σ. 248, 288 (Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 222, 253)· πβ. και M. Sokoloski, ό.π. (σημ. 60), σ. 109 (μετάφρ. 101). Για άλλα παραδείγματα από το 15. και τον 16. αι. βλ. B. Cvetkova, ό.π. (σημ. 59), σ. 178 σημ. 112: Mustafa Bey, γιος του Νικηφόρου (1440/50), E.A. Zachariadou, Ottoman Documents from the Archives of Dionysiou (Mount Athos) 1495-1520, *Südost-Forschungen* 30 (1971) 14-15, 28 και σημ. 54, 55 (= *Romania*, ό.π. [σημ. 57], XVI): Mehemmed beğ, γιος του Ρωσοτά (1509), Mustafa ibn Katakuzinos (περ. 1481), Süleyman Agallianos (περ. 1500). — Για παραδείγματα κοινής παρουσίας αδελφών εξισλαμισμένων με μη εξισλαμισμένους σε φορολογικά κατάστιχα (τα πρόσωπα είναι τιμαριούχοι) βλ. B. Cvetkova, ό.π. (σημ. 59), σ. 161 σημ. 65, 165, 167.

110. Μπορούμε πάντως να θεωρήσουμε σχεδόν βέβαιο ότι μαζί με τον Μεχμεντί αλλαξοπίστησαν και τα μέλη της οικογενείας του. Πρέπει να τονίσουμε όμως ότι με τα στοιχεία του κώδικα TT 3 δεν καλύπτεται ασφαλώς το ζήτημα της έκτασης των εξισλαμισμών στις Σέρρες από την εποχή της τουρκικής κατάκτησης (1383) έως τα μέσα του 15. αι. Δεν θα αποκλείαμε εντελώς το ενδεχόμενο εξισλαμισμένοι Σερραίοι να ζούσαν σε άλλα μέρη, ή ακόμη και στις Σέρρες, χωρίς να καταγράφονται με κάποια χαρακτηριστική επωνυμία, λ.χ. «γιος του Αβδουλλάχ», που συνόδευε τους προσηλύτους μόνο της πρώτης γενεάς, όχι τα παιδιά τους. Για να συμπληρώσουμε την εικόνα, ας αναφέρουμε ότι εξισλαμισμένοι — Σερραίοι ή ξένοι — θα ήταν δυνατό να βρίσκονται κι ανάμεσα στο προσωπικό λ.χ. ενός ιερού ιδρύματος ή του σπιτιού ενός αξιωματούχου, αυτό όμως δεν υπάρχει τρόπος να διαπιστωθεί από φορολογικούς κώδικες. Για τη διερεύνηση της έκτασης των εξισλαμισμών, οι πηγές αυτές έχουν κατά κανόνα ενδεικτική αξία, δηλαδή η πραγματική έκταση του φαινομένου είναι μεγαλύτερη απ' όση πιστοποιείται με τη βοήθειά τους. — Η σχεδόν παντελής απουσία προσηλύτων του Ισλάμ στις Σέρρες το 1454/55 αποτελεί μια πρόσθετη επιβεβαίωση του ότι οι μουσουλμάνοι κάτοικοι της πόλης έχουν σε μεγάλο ποσοστό μεταφερθεί εκεί ως έποικοι· πβ. H.W. Lowry, Portrait, ό.π. (σημ. 62), σ. 292.

Την έκτη δεκαετία του 15. αι. οι δημογραφικές, κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες στις Σέρρες άρχισαν να αποκτούν μορφή και πορεία ιδιαίτερα αρνητικές για την επιβίωση και την πρόοδο των υπόδουλων χριστιανών κατοίκων και επιδρούν αισθητά πλέον στον τομέα όπου κυριότερα ξεχωρίζουν οι κατακτημένοι από τους κατακτητές, δηλ. στη θρησκεία. Πόσο έχει ωριμάσει το έδαφος για να επεκταθούν μετά το 1454/55 οι εξισλαμισμοί φαίνεται από τις πληροφορίες του φορολογικού καταστίχου TT 7. Σ' αυτό 28 από τους ενήλικους έγγαμους μουσουλμάνους των Σερρών καταγράφονται με το εικονικό πατρώνυμο *Abdullah*, πράγμα που σημαίνει ότι στα 1478/79 ζουν εκεί 28 οικογένειες εξισλαμισμένων· με άλλα λόγια ότι περίπου 140 άτομα, γύρω στο 5% των μουσουλμάνων κατοίκων της πόλης, είναι Σερραίοι χριστιανοί που είχαν αλλαξοπιστήσει κατά την αμέσως προηγούμενη εικοσιτετραετή περίοδο[111]. Για το χρόνο ή το ρυθμό της μεταστροφής των παραπάνω χριστιανών στο Ισλάμ δεν υπάρχει κάποιο σαφές στοιχείο· πάντως από το γεγονός ότι έξι εξισλαμισμένοι Σερραίοι αναφέρονται ονομαστικά ως μάρτυρες σε ιεροδικαστικό έγγραφο (χοτζέτι) που εξέδωσε ο καδής των Σερρών Μεχμέτ-Σιαχ, χρονολογημένο το 3. δεκαήμερο του Rebiülahir 876/7-15 Οκτωβρίου 1471[112], προκύπτει πως ήδη το έτος εκείνο για κάποιους από αυτούς η μεταστροφή είχε συντελεστεί

111. Καθώς το κατάστιχο TT 7 είναι για την ώρα ανέκδοτο και αμετάφραστο, θα πρέπει να αρκεστούμε στις λίγες βασικές πληροφορίες που παραθέτει για τους εξισλαμισμένους των Σερρών ο A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. (σημ. 60), σ. 87.

112. Το χοτζέτι εκδόθηκε για να επικυρωθεί η πώληση από τη μονή Εσφιγμένου του μετοχίου της στον Προαύλακα της Χαλκιδικής (περιοχή Ιερισσού) προς την Δέσποινα Χατούν (πρόκειται για την Μάρα, κόρη του ηγεμόνα της Σερβίας Γεωργίου Μπράνκοβιτς και χήρα του Μουράτ Β'). Οι μάρτυρες, σύμφωνα με μετάφραση του εγγράφου αντιγραμμένη στο *Βιβλίον Πρωτοκόλλου εγγραφών* Β' 1928, Νοέμ. 1928 - Ιαν. 1929, σ. 152-153 (Ιστορικόν Αρχείον Μακεδονίας), είναι: «Ο κύριος Μπεδρεδίν υιός Μουσά'.... υιός Αβδουλλάχ' Σιαΐπ υιός Απδουλλάχ' Ελγιάς υιός Σαΐτ' Χοσιάδου υιός Αβδουλλάχ' Φεράχ υιός Αβδουλλάχ' Σουλεϊμάν υιός Αβδουλλάχ' Χατζή Χασάν υιός Απδουλλάχ' Ισά Ελ-μουκαδέμ και λοιποί» (μεταφραστής Μαντζουρίδης). Στη μετάφραση παρέχεται χρονολόγηση «μεσούντι μηνί Ρεμπίουλ-Αχήρ του έτους 896 (= 1475 ως έγγιστα καθ' ημάς)». Η χρονολόγηση στα 876/1476 κατά V. Bošković, Mara Branković u turskim dokumentima iz Svete Gore (Η Μάρα Μπράνκοβιτς σε τουρκικά έγγραφα από το Άγιον Όρος), *Hilandarski zbornik* 5 (1983) 193 (αντί 7-15 Οκτωβρίου παρέχει την ημερομηνία 8-16 Σεπτεμβρίου), όπου και περισσότερα για το περιεχόμενο του εγγράφου (αντί «Ισά Ελ-μουκαδέμ» της μετάφρασης διάβ. *el-mütercim* «ο μεταφραστής», βλ. V. Bošković, αυτ.). Για άλλες χρονολογήσεις σε ελληνικές μεταφράσεις του βλ. Ι.Α. Παπάγγελος, Ειδήσεις για τα ιβηριτικά μετόχια της Ιερισσού, *Βυζαντινά* 13_2 (1985) 1597 σημ. 119. Η παρουσία σε τέτοια αναλογία εξισλαμισμένων χριστιανών ως μαρτύρων στην ιεροδικαστική πράξη είναι αξιοπρόσεκτη, δε σχετίζεται όμως τόσο με την έκταση του φαινομένου των εξισλαμισμών όσο με το αντικείμενο της ίδιας της πράξης, η οποία αφορά χριστιανικό ίδρυμα (είναι εύλογη και αναγκαία η παρουσία μουσουλμάνων μαρτύρων που γνωρίζουν την υπόθεση καλύτερα από άλλους, καθώς και τη γλώσσα των συμβαλλομένων· πβ. και E.A. Zachariadou, ό.π. [σημ. 109], σ. 14, 15, 17, 18, 19, 32, όπου ανάλογα παραδείγματα από οθωμανικά έγγραφα της μονής Διονυσίου).

και παγιωθεί. Είναι επιπλέον γνωστό πως στις 28 οικογένειες εξισλαμισμένων περιλαμβάνονται δώδεκα που κατοικούν στην ίδια συνοικία, στο μαχαλά του Σουλεϊμάν μπέη[113], του οποίου το τέμενος ίσως να ιδρύθηκε την ίδια εποχή με την αλλαξοπιστία τους[114]. Αν η παρουσία της ομάδας αυτής υπονοεί ότι και ο εξισλαμισμός τους ήταν ομαδικός, θα μπορούσαμε να συμπεράνουμε ότι το φαινόμενο πήρε γρήγορα εκρηκτικές διαστάσεις, ώστε να θέτει σε άμεσο κίνδυνο τη συνοχή του υφιστάμενου κοινωνικού ιστού της πόλης, όσον αφορά το χριστιανικό της τμήμα[115].

Από το επόμενο φορολογικό κατάστιχο για τις Σέρρες, που χρονολογείται μεταξύ 1494 και 1503[116], δε σώζεται το μέρος όπου βρισκόταν καταγραμμένος ο μουσουλμανικός πληθυσμός, κι έτσι δεν είναι δυνατό να σχηματισθεί βέβαιη γνώμη και με τα δικά του στοιχεία για το ζήτημα που εξετάζουμε. Κρίνοντας ωστόσο από τα πληθυσμιακά δεδομένα που παρέχει[117] εικάζουμε πως τυχόν φυσιολογική αύξηση του χριστιανικού πληθυσμού μέσα στην πεντηκονταετία 1454-1503 θα μπορούσε να έχει εξολοκλήρου απορροφηθεί και εξουδετερωθεί από την υπέρμετρη αύξηση του μουσουλμανικού (51,4% στο διάστημα 1478/79-1494/1503) εξαιτίας ανάλογης επέκτασης των εξισλαμισμών. Κι ακόμη η ύπαρξη μεγάλου αριθμού μουσουλμάνων αγάμων (238 άτομα, δίπλα σε 966 νοικοκυριά) ίσως οφείλεται και αυτή στην προώθηση και επιτάχυνση της ίδιας διαδικασίας[118]. Τα σχετικά στοιχεία από τον επόμενο αιώνα, οπότε γύρω στα 1568/69 καταγράφεται ως πρόσφατα εξισλαμισμένο το 37% των μουσουλμάνων κατοίκων των

113. Βλ. A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. (σημ. 60), σ. 87 σημ. 32.

114. Κι αυτό το συνοικιακό τέμενος καταγράφεται από τον E.H. Ayverdi, ό.π. (σημ. 92), σ. 281, αρ. 2497: *Süleyman Bey Mescidi-Câmii*.

115. Άμεση επίπτωση θα ήταν λ.χ. και η σταδιακή επέκταση του μουσουλμανικού τομέα της πόλης εις βάρος του χριστιανικού ή, πιο συγκεκριμένα, η διεύρυνση των ορίων των μουσουλμανικών συνοικιών και η αύξηση του αριθμού τους, με παράλληλη συρρίκνωση των γειτονικών χριστιανικών συνοικιών, όπου ανήκαν έως πριν από την αλλαξοπιστία τους οι εξισλαμισμένες οικογένειες, ή ακόμη και η μετατροπή τους σε μουσουλμανικές. Το γεγονός πιστοποιείται έμμεσα και από την τοπική παράδοση, όπως τη διασώζει ο Π.Ν. Παπαγεωργίου, ό.π. (σημ. 30), σ. 293 (ανατύπ. 69): γράφει ότι, αφού δημιουργήθηκαν οι πρώτες τουρκικές συνοικίες στις Σέρρες (βλ. παραπάνω **σ. 227**, σημ. 92), «Τούρκοι ήρξαντο κατόπιν οικούντες και εν Χριστιανικαίς συνοικίαις». Πρόκειται, νομίζω, όχι για «Τούρκους» (= μουσουλμάνους) αλλά για χριστιανούς που τούρκεψαν στη διάρκεια της οθωμανικής κατοχής.

116. Βλ. παραπάνω **σ. 217**.

117. Βλ. παραπάνω **σ. 219 και 222**.

118. Την ύπαρξη σχέσης αναμεσα στα ποσοστά αγάμων, στον αγροτικό κυρίως πληθυσμό, και τους εξισλαμισμούς συζητά ο Σπ. Ασδραχάς, ό.π. (σημ. 63), σ. 170-178. Υψηλή αναλογία αγάμων παρατηρείται στο μουσουλμανικό πληθυσμό των Σερρών και με βάση τα φορολογικά στοιχεία του 16. αι., εποχής που χαρακτηρίζεται από μεγάλο αριθμό εξισλαμισμών (βλ. παρακάτω σημ. 119), συγκεκριμένα 202 άγαμοι: 672 νοικοκυριά στα 1528 και 284:833 στα 1569/70 (Βλ. A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. [σημ. 60], σ. 68· πβ. αυτ., σ. 148). Αυξημένος

Σερρών[119], υποδηλώνουν μάλλον ότι κυριάρχησαν τότε οι τάσεις που είχαν συγκεκριμενοποιηθεί ήδη μέσα στο β΄ μισό του 15. αι.

Διαπιστώσεις και συμπεράσματα

Κοινωνικές και οικονομικές αλλαγές δυσμενείς για την ελληνική κοινότητα των Σερρών τα χρόνια μετά την άλωση της Κωνσταντινούπολης, μέσα στο γενικότερο κλίμα εκπεσμού της πνευματικής και ηθικής ζωής των υπόδουλων Ελλήνων που χαρακτηρίζει την εποχή[120], επιτείνουν όσες δημογραφικές αλλοιώσεις είχαν προκληθεί πιθανότατα από πολεμικές συγκρούσεις, κυρίως όμως από τον ερχομό μουσουλμάνων εποίκων στην πόλη. Η αριθμητική ισχύς και ο οικονομικός δυναμισμός των τελευταίων κάνουν εντονότερες για τους χριστιανούς τις επιπτώσεις από το καθεστώς διακρίσεων εις βάρος τους (θρησκευτικών, πολιτικών, νομικών, φορολογικών, κλπ.), που ίσχυε από την αρχή της οθωμανικής κατοχής, μολονότι κάπως μετριασμένο με την αναγνώριση ορισμένων προνομίων[121], ενώ την ίδια στιγμή το μουσουλμανικό στοιχείο επιβάλλει την παρουσία του στον παραγωγικό χώρο της πόλης, επωφελούμενο ασφαλώς και από την υποχώρηση του χριστιανικού εξαιτίας των επιβαρύνσεων και των σκληρών

αριθμός αγάμων εξισλαμισμένων καταγράφεται στο Μοναστήρι το 1544/45· βλ. M. Sokoloski, ό.π. (σημ. 95), σ. 90. —Για τη φορολογική κατηγορία των αγάμων και τη δημογραφική της αντιστοιχία βλ. B. Cvetkova, ό.π. (σημ. 59), σ. 202, C. David, The Age of unmarried Male Children in the Tahrir Defters (Notes on the Coeficient), *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 3 (1977) 347-357.

119. Σε κατάστιχο της χρονιάς αυτής από τις 829 μουσουλμανικές οικογένειες των Σερρών οι 308 είναι οικογένειες εξισλαμισμένων χριστιανών, ενώ οι χριστιανικές έχουν μειωθεί σε 216· βλ. M. Sokoloski, ό.π. (σημ. 60), σ. 119 (μετάφρ. 110), ο ίδιος, ό.π. (σημ. 1), σ. 84 (εδώ παρέχει για τους μουσουλμάνους τους αριθμούς 824 και 318 αντίστοιχα). Για το σύνολο του πληθυσμού την ίδια χρονιά πβ. και παραπάνω σημ. 79. — Για περιπτώσεις εξισλαμισμών στις Σέρρες το 17. αι., μαρτυρεί το *Χρονικό των Σερρών* του παπα-Συναδινού (κώδ. Κουτλ. 152, φ. 19^{r}-20^{r}, πβ. και φ. 26^{v}, 28^{v}· πβ. Γ. Καφταντζής, ό.π. [σημ. 25], σ. 29-31, 39, 42). Έμμεση μαρτυρία παλαιότερων εξισλαμισμών αποτελεί στο ίδιο κείμενο η πληροφορία ότι οι μουσουλμάνοι των Σερρών έδειχναν ευλάβεια στον Ταξιάρχη και τη θαυματουργή εικόνα του, στον ομώνυμο ναό της πόλης, και προσέτρεχαν εκεί για βοήθεια και θεραπεία (*πολλοί κουφοί και βουβοί και δαιμονισμένοι εγίαιναν, ου μόνον το ημέτερον γένος αλλά πολλά μάλλον και εκ των Αγαρηνών* γράφει ο παπα-Συναδινός, αυτ., φ. 43^{r}-43^{v}· πβ. Γ. Καφταντζής αυτ., σ. 57). Βλ. επίσης και Π.Θ. Πέννας, ό.π. (σημ. 10), σ. 513-515, όπου ο συγγραφέας αναφέρεται στον άμβωνα που σώζεται στο Τζιντζιρλί τζαμί των Σερρών και επισημαίνει την καταπληκτική του ομοιότητα με εκείνους χριστιανικών ναών, ειδικά του κατεστραμμένου σήμερα των Αγίων Θεοδώρων, γνωστού κυρίως από την περιγραφή του Πεδιασίμου. Για τις αλληλεπιδράσεις μουσουλμανισμού και χριστιανισμού στο χώρο της λαϊκής λατρείας και την ερμηνεία μέρους των σχετικών προβλημάτων από την εξωμοσία βλ. πρόχειρα Α.Ε. Βακαλόπουλος, ό.π. (σημ. 1), τ. Β΄, σ. 200-202.

120. Βλ. Α.Ε. Βακαλόπουλος, ό.π. (σημ. 1), τ. Β΄, σ. 176-187.

121. Πβ. παραπάνω σ. 224 σημ. 83.

συνθηκών της ζωής. Όλοι αυτοί οι παράγοντες, που δρουν επισωρευτικά και συντελούν, καθώς είδαμε, στο μετασχηματισμό της βυζαντινής πόλης των Σερρών σε οθωμανική ή τον συνοδεύουν, αναγκάζουν επιπλέον να συμπαρασυρθεί στη θρησκευτική μεταστροφή ένα τμήμα του χριστιανικού πληθυσμού της. Γενικότερη έρευνα έχει διαπιστώσει για το χώρο της Βαλκανικής ότι από την εποχή αυτή, στα μέρη όπου η μαζική εισροή εποίκων έχει ολοκληρωθεί, βάση για να υλοποιηθεί η πολιτική της αφομοίωσης των χριστιανών, την οποία προωθούν σταθερά οι οθωμανικές αρχές, είναι πλέον αποκλειστικά ο εξισλαμισμός: όπως δείχνουν τα κατάστιχα φορολογικών προσόδων, γύρω στα 1470 το φαινόμενο του εξισλαμισμού παύει να είναι σπάνιο στα αστικά κέντρα της περιοχής και από τότε γίνεται σταδιακά ο κυριότερος συντελεστής στην αύξηση και την επιβολή των μουσουλμάνων κατοίκων τους και ταυτόχρονα στη στερέωση της οθωμανικής κυριαρχίας[122].

Οι παραπάνω διαπιστώσεις ισχύουν απολύτως και για τις Σέρρες του β΄ μισού του 15. αι. και ανταποκρίνονται στο ιστορικό πλαίσιο που συνθέτουν με αρκετή σαφήνεια, παρόλο που δεν απαντούν σε όλα μας τα ερωτήματα, τα δεδομένα των φορολογικών καταστίχων της εποχής. Στο πλαίσιο αυτό μπορεί τώρα με βεβαιότητα να ενταχθεί το μαρτύριο του αγίου Ιωάννη του Σερραίου. Συνδυάζοντας το χρόνο όπου τοποθετούμε τη συγγραφή της ακολουθίας του (1491-1497) με τις συνθήκες που επικρατούσαν στην πόλη των Σερρών τα αμέσως προηγούμενα χρόνια, καθώς και με την εμφάνιση και την εξέλιξη των εξισλαμισμών εκεί, όπως αποκαλύπτονται στα κατάστιχα, μπορούμε να υποστηρίξουμε ότι ο Ιωάννης θανατώθηκε κάποιο χρονικό διάστημα μετά τον ερχομό του δεύτερου κύματος μουσουλμάνων εποίκων στην πατρίδα του· το πιθανότερο ανάμεσα στο 1460 και το 1490, όταν σουλτάνος ήταν ο Μεχμέτ Β΄ (1451-1481) ή ο Βαγιαζίτ Β΄ (1481-1512). Ίσως μάλιστα ο χρόνος του μαρτυρίου να βρίσκεται πιο κοντά στη δεύτερη χρονολογία, μεταξύ 1481 και 1490, εάν θεωρήσουμε ότι ένας έμμεσος χαρακτηρισμός του σουλτάνου που αποφάσισε τη θανάτωση του Ιωάννη, διατυπωμένος από τον Μανουήλ Κορίνθιο στο συναξάριο: *Ὁ δὲ* (ενν. *ὁ κρατῶν*) *εἰς τοιαῦτα ταχὺς ὧν ἀπεφήνατο, ἢ τὴν εὐσέβειαν μεταβαλεῖν, ἢ ξίφει ἀναιρεθῆναι* (200-201) ανταποκρίνεται παρά την όποια συμβατικότητά του περισσότερο στις διαθέσεις, αλλά και στην ατμόσφαιρα της εποχής, του Βαγιαζίτ Β΄ και όχι του Μεχμέτ Β΄[123].

122. Βλ. M. Sokoloski, ό.π. (σημ. 68), σ. 87, ο ίδιος, ό.π. (σημ. 1), σ. 77-80, Α.Ε. Βακαλόπουλος, ό.π. (σημ. 1), τ. Β΄, σ. 57, Κ.Π. Κύρρης, ό.π. (σημ. 1), σ. 52, 80-82, N. Todorov - A. Velkov, ό.π. (σημ. 1), σ. 36.

123. Πβ. ενδεικτικά για αρνητική στάση του Μεχμέτ Β΄ προς τις *αβανίες* και για προσπάθεια με διαταγές του το 1474 να τεθεί υπό έλεγχο η διαδικασία των εξισλαμισμών και να υπα-

Τα χρόνια αυτά είν' αλήθεια ότι επισήμως το Οθωμανικό κράτος δεν εκδηλώνει κάποια προσπάθεια να εξαλείψει το υπόδουλο χριστιανικό γένος, κι ούτε είναι άλλωστε κάτι τέτοιο στις προθέσεις του, αφού γενικά αποβλέπει στο να διατηρηθεί η διάκριση ανάμεσα σε κυριάρχους και υποτελείς, από την οποία αντλεί πολιτικά και οικονομικά οφέλη. Στον ευρύτερο χώρο της Αυτοκρατορίας αυτό φανερώνεται με την παροχή προνομίων στο Οικουμενικό Πατριαρχείο από τον Μεχμέτ Β' και την αναγνώριση των ορθόδοξων χριστιανών ραγιάδων ως ημιαυτόνομης οργανωμένης θρησκευτικής κοινότητας (*millet*)[124]. Στην ίδια την πόλη των Σερρών δε διαπιστώνεται κλίμα ιδιαίτερης καταπίεσης και μεθοδικού διωγμού, όσο μπορούμε να συμπεράνουμε από στοιχεία που έχουμε στη διάθεσή μας: οι πρόσοδοι της Μητροπόλεως Σερρών κατοχυρώνονται με την εγγραφή τους στα κρατικά φορολογικά κατάστιχα, και μάλιστα μέσα σε είκοσι τέσσερα χρόνια, δηλ. από το 1454/55 έως το 1478/79, σχεδόν εξαπλασιάζονται και καθιστούν οικονομικά ισχυρό τον ιεράρχη των Σερρών[125], ενώ στα 1454/55 τριάντα έξι ιερείς της πόλης απολαμβάνουν φορολογικές απαλλαγές[126]. Θα μπορούσαμε λοιπόν να θεωρήσουμε τους εξισλαμισμούς στις Σέρρες την περίοδο αυτή, κατά ένα τουλάχιστον ποσοστό, πράξεις που γίνονται εκούσια και από υπολογισμό, πάντοτε μέσα στο γενικότερο κλίμα της εποχής αλλά και τις ιδιαίτερες τοπικές συνθήκες που διαγράψαμε νωρίτερα. Πολλοί χριστιανοί, όπως έχει παρατηρηθεί, χωρίς να υφίστανται άμεσο καταναγκασμό, «προσαρμόζονται» στην ατμόσφαιρα που κυριαρχεί υποκύπτοντας στις έμμεσες πιέσεις του περιβάλλοντος και τις απαιτήσεις των κοινωνικών και οικονομικών τους συμφερόντων[127]. Έτσι για κάποιους

κούει σε ορισμένους κανόνες Α.Ε. Βακαλόπουλος, ό.π. (σημ. 1), τ. Β', **σ. 167-168' από την** άλλη μεριά την πληροφορία που εμμέσως παρέχει η *Έκθεσις χρονική* για κλείσιμο χριστιανικών ναών από τον Βαγιαζίτ Β': *ἠνέῳξε δὲ* (ενν. ο Σελίμ Α') *καὶ ναοὺς οὕσπερ ἀπέκλεισεν ὁ πατὴρ αὐτοῦ*, Sp. P. Lambros (εκδ.), *Ecthesis Chronica anc Chronicon Athenarum*, Λονδίνο 1902 (φωτομηχ. ανατύπ.: Άμστερνταμ 1969), σ. 59[7-8].

124. Για τα προνόμια και την οργάνωση του ορθόδοξου Ελληνισμού μετά την Άλωση βλ. πρόχειρα Α.Ε. Βακαλόπουλος, ό.π. (σημ. 1), τ. Β', σ. 164-167, Χ.Γ. Πατρινέλης, ό.π. (σημ. 44), σ. 92-105, κ.α.

125. Βλ. P.Ş. Năsturel - N. Beldiceanu, ό.π. (σημ. 60), σ. 281-284' τα εισοδήματα της Μητροπόλεως Σερρών από 870 άσπρα στο κατάστιχο TT 3 γίνονται 5.435 στο TT 7. Από πληροφορίες μεταγενέστερου καταστίχου (TT 403, σ. 523) προκύπτει ότι υπό τον Σουλεϊμάν τον Νομοθέτη (1520-1566) οι ιδιοκτησίες της απολάμβαναν καθεστώς βακουφίου και απέδιδαν 4.920 άσπρα' βλ. N. Beldiceanu, ό.π. (σημ. 62), σ. 233.

126. Βλ. TT 3, σ. 173 (Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 164)' πβ. A. Stojanovski, *Gradovite*, ό.π. (σημ. 60), σ. 97.

127. Βλ. Α.Ε. Βακαλόπουλος, ό.π. (σημ. 1), τ. Β', σ. 51-53. Άλλωστε τους χριστιανούς αστούς επηρεάζει και το παράδειγμα μελών της παλιάς ηγετικής τάξης, τα οποία, αφού συνεργάστηκαν αρχικά με το οθωμανικό καθεστώς ενταγμένα στο τιμαριωτικό σύστημα χωρίς να αλλάξουν θρησκεία, ακολούθως προσχώρησαν στο Ισλάμ, ακριβώς για να διατηρήσουν

λ.χ. από τους χριστιανούς τεχνίτες ή εμπόρους των Σερρών το ατομικό συμφέρον, η επαγγελματική και προσωπική τους επιβίωση ή άνοδος στη σερραϊκή αγορά θα ήταν ισχυρό κίνητρο να εγκαταλείψουν την πίστη τους, ώστε να έχουν κι αυτοί την εύνοια και την προστασία που παρείχε η οθωμανική διοίκηση στους μουσουλμάνους ανταγωνιστές τους[128].

Μέσα στο ίδιο ωστόσο τοπικό και χρονικό πλαίσιο το μαρτύριο του αγίου Ιωάννη μάς δείχνει ότι, όπως γενικά οι αλλαγές που σημαδεύουν τη μετάβαση από τη βυζαντινή στην οθωμανική πόλη, έχοντας την αρχή τους σε μια στρατιωτική κατάκτηση, συντελούνται κυρίως με τη βία και την αυταρχικότητα του Κράτους (ένας από τους τρόπους με τους οποίους αυτές εκδηλώνονται είναι οι αναγκαστικές μετακινήσεις πληθυσμών, που μεταβάλλουν τη δημογραφική σύνθεση ενός τόπου), έτσι και για τους εξισλαμισμούς κινητήριος μοχλός είναι η πολύμορφη βία που ασκεί καθημερινά η κυρίαρχη θρησκευτική ομάδα πάνω στους υπόδουλους χριστιανούς. Ο νεαρός Σερραίος γίνεται στόχος μιας απροκάλυπτα βίαιης, ίσως προσχεδιασμένης, συκοφαντικής επίθεσης (*αβανίας*)[129], με κριτήριο της επιλογής πιθανότατα την κοινωνική του θέση και με σκοπό να οδηγηθεί στον ισλαμισμό[130]. Είτε θεωρήσουμε το γεγονός εκδήλωση θρησκευτικού φανατισμού εκ μέρους νεοφερμένων μουσουλμάνων εποίκων είτε το αποδώσουμε κατά κύριο λόγο στην προσηλυτιστική δράση των συγκεντρωμέ-

την περιουσία και τα προνομιά τους· για τους χριστιανούς σπαχήδες βλ. μεταξύ άλλων H. İnalcık, ὁ.π. (σημ. 59), σ. 115-117, Α.Ε. Βακαλόπουλος, ὁ.π. (σημ. 1), τ. Α΄, σ. 258-264, τ. Β΄, σ. 56, B. Cvetkova, ὁ.π. (σημ. 59), σ. 160-167, N. Beldiceanu, Timariotes chretiens en Thessalie (1454/55), *Südost Forschungen* 44 (1985) 45-81, Κ.Π. Κύρρης, ὁ.π. (σημ. 1), σ. 26-33.

128. Για τον εξισλαμισμό μέρους του αστικού πληθυσμού των Βαλκανίων εξαιτίας πολιτικών και κοινωνικών διακρίσεων και πιέσεων και ειδικότερα για λόγους που σχετίζονται με την οικονομική κατάσταση των ατόμων αυτών και την επαγγελματική τους δραστηριότητα βλ. Κ.Π. Κύρρης, ὁ.π. (σημ. 1), σ. 70-71, A.L. Željazkova, ὁ.π. (σημ. 103), σ. 112-118 (με παραδείγματα κυρίως από τους δύο επόμενους αιώνες, 16. και 17.· όπως σημειώνεται χαρακτηριστικά αυτ., σ. 118 «The local Christians did not face the dilemma "either the sword or Islam", but before them in all its complexity stood the problem of self-preservation and independent existence, of retaining priority in economic activities, of social and economic realization and personal advancement»). Πβ. και την περίπτωση επαγγελματικής απασχόλησης Σερραίων χριστιανών σε δημόσια έργα, A. Stojanovski, *Gradovite*, ὁ.π. (σημ. 60), σ. 105. — Θα πρέπει να προσθέσουμε πως την ίδια εποχή, σύμφωνα με τα φορολογικά κατάστιχα, η οθωμανική εξουσία επεδίωκε τη στερέωσή της στην κοιλάδα του Στρυμόνα, όπου το χριστιανικό στοιχείο υπερτερούσε συντριπτικά, φροντίζοντας ενεργά για τη διάδοση της ισλαμικής θρησκείας με την παροχή οικονομικών κινήτρων (απαλλαγή από τους φόρους) σε όσους χριστιανούς αγρότες αρνούνταν την πίστη τους· βλ. H.W. Lowry, ὁ.π. (σημ. 101), σ. 29-31.

129. Βλ. παραπάνω **σ. 204.**

130. Οι N. Todorov - A. Velkov, ὁ.π. (σημ. 1), σ. 36 αναφερόμενοι στις περιπτώσεις ατομικού εξισλαμισμού επισημαίνουν: «Il y a tout lieu de croire que les sujets islamisés étaient des gens à potentiel économique et à condition sociale quelconque présentant un intérêt certain pour les autorités ottomanes».

νων στις Σέρρες πολυάριθμων λειτουργών του Ισλάμ[131], έχουμε και στις δύο περιπτώσεις να κάνουμε με παράγοντες που σίγουρα τροφοδοτούν και διογκώνουν ένα ρεύμα μεταστροφής του χριστιανικού πληθυσμού, το οποίο υφίσταται εξαιτίας των ποικίλων πιέσεων. Ο νεομάρτυρας Ιωάννης αντιμάχεται το ρεύμα αυτό και εμμένει σταθερά στην χριστιανική πίστη. Με την εκούσια προσέλευσή του στο μαρτύριο κάνει να επιβεβαιώνεται στο πρόσωπό του η διαπίστωση ενός συγχρόνου του, του πρώτου μετά την Άλωση πατριάρχη Γενναδίου Β΄: *τὸ πλῆθος τῶν πειρασμῶν οὐ ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους κλονεῖσθαι περὶ τὴν πίστιν, ἀλλ' ἑτοιμοί εἰσιν ἀποθνήσκειν, ὅταν δεήσῃ*[132].

Το μαρτύριο του αγίου Ιωάννη, όπως και όλων των νεομαρτύρων, πρώτα και κύρια αποτελεί για τους πιστούς της ορθόδοξης Εκκλησίας ένα θαυμαστό πνευματικό γεγονός, με το οποίο εκδηλώνεται η χάρη του Θεού και ομολογείται η χριστιανική πίστη[133]. Ταυτόχρονα δεν είναι ξένο προς το κοινωνικό περιβάλλον της πόλης όπου ο νεομάρτυρας έζησε τα λιγοστά χρόνια της ζωής του. Οι πληροφορίες των οθωμανικών φορολογικών καταστίχων, παρά τη μερική τους παρουσίαση και την ανεπαρκή τους διερεύνηση, φωτίζουν τις κοινωνικές και οικονομικές συνθήκες της εποχής και μάλιστα προσδίδουν μια διάσταση αμεσότητας και ρεαλισμού στο σκηνικό του μαρτυρίου και στα πρόσωπα που ευθέως ή εμμέσως σχετίζονται μ' αυτό· τόσο τα μέλη της χριστιανικής κοινότητας των Σερρών, που παρακολούθησε με δέος την πορεία του Ιωάννη προς το θάνατο, όσο κι ε-

131. Θρησκευτικοί λειτουργοί του Ισλάμ συνόδευαν, όπως είναι γνωστό, τους μουσουλμάνους εποίκους (Πβ. παραπάνω **σ. 224**) και εκτός από την πνευματική καθοδήγηση που τους παρείχαν, συνέβαλαν με την ενίσχυση του Κράτους στην οργάνωση και την πρόοδο της κοινωνικής και οικονομικής ζωής, καθώς και στη διάδοση της ισλαμικής θρησκείας· βλ. B. Cvetkova, ὁ.π. (σημ. 59), σ. 154-156, πβ. για την περίπτωση της Θεσσαλονίκης στα 1478/79 H.W. Lowry, Portrait, ὁ.π. (σημ. 62), σ. 282-283. Για τη συμβολή του μουσουλμανικού κλήρου στην ανάπτυξη του διοικητικού συστήματος βλ. P. Wittek, *Η γένεση της οθωμανικής αυτοκρατορίας*, μετάφρ. Ευαγγελία Μπαλτά, Αθήνα 1988, σ. 66-67. Για την πολιτική και τη θρησκευτική, ειδικότερα την προσηλυτιστική του δράση βλ. Κ.Π. Κύρρης, ὁ.π. (σημ. 1), σ. 49-50, H. Gandev, *The Bulgarian people during the 15th century. A demographic and ethnographic study*, ‹ μετάφρ. R. Yossifova, Σόφια 1987 ›, σ. 113-114.

132. Βλ. L. Petit - X.A. Sideridès - M. Jugie, *Γενναδίου του Σχολαρίου άπαντα τα ευρισκόμενα*, τ. Δ΄, Παρίσι 1935, σ. 204.

133. Βλ. Νικοδήμου του Αγιορείτου, *Νέον Μαρτυρολόγιον*, ὁ.π. (σημ. 5), σ. 11-12: «αυτοί σχεδόν όλοι (ενν. οι νέοι Μάρτυρες) γεννηθέντες και ανατραφέντες ανάμεσα εις τα πλήθη των αλλοπίστων, τελευταίον, ενώπιον των εδικών τους ηγεμόνων και κριτών με μεγάλην ανδρείαν εκήρυξαν την πίστιν των χριστιανών, ότι είναι απλανής και αληθινή, και τον Ιησούν Χριστόν λαμπρᾷ τῇ φωνῇ ομολόγησαν υιόν Θεού και Θεόν αληθινόν [...] Και την ομολογίαν τους ταύτην εβεβαίωσαν όχι μόνον με την χύσιν του ιδίου αίματός τους, αλλά πολλῷ μάλλον με τα διάφορα θαύματα, τα οποία ενήργησε δι' αυτών ο Θεός, τόσον εν τῷ καιρῷ του μαρτυρίου των, όσον και μετά την του μαρτυρίου των τελείωσιν».

κείνα της μουσουλμανικής που συμμετείχαν στους βασανισμούς και την εκτέλεσή του[134].

Το β' μισό του 15. αι. στις Σέρρες,το χαρακτηρίζει, ανάμεσα σε όσα διαπιστώσαμε νωρίτερα, η λανθάνουσα σύγκρουση των δύο θρησκευτικών κοινοτήτων, η οποία φαίνεται να κορυφώνεται τραγικά στο μαρτύριο του Ιωάννη. Ένα γεγονός σαν αυτό συμβάλλει οπωσδήποτε στο να επιταθεί σε μια μερίδα της χριστιανικής κοινότητας των Σερρών η ενδοτικότητα, η οποία προκαλεί την εμφάνιση των 28 οικογενειών εξισλαμισμένων που καταγράφονται στα 1478/79. Όμως ταυτόχρονα εκφράζει τις κοινωνικές δυνάμεις που δεν υποκύπτουν στην απόγνωση, την παραίτηση και την προσαρμογή και υπερασπίζονται τη χριστιανική πίστη και την εθνική τους ταυτότητα. Το πνεύμα αυτοθυσίας του νεομάρτυρα τονώνει τους χριστιανούς των Σερρών και τους παραδειγματίζει. Ο Μανουήλ Κορίνθιος, ένας από τους σπουδαιότερους πνευματικούς άνδρες του πρώτου αιώνα μετά την Άλωση, τον οποίο απασχολούσε έντονα η ηθική και θρησκευτική ανόρθωση του τουρκοκρατούμενου Ελληνισμού, έγινε άμεσος δέκτης της ατμόσφαιρας και των αισθημάτων που επικρατούσαν ανάμεσα στους χριστιανούς των Σερρών και τα διερμηνεύει με τον αντιστασιακό λόγο της ακολουθίας του προς τιμήν του Σερραίου νεομάρτυρα. Κι αν ακόμη υποθέσουμε ότι η ακολουθία δεν έφτασε στα χέρια εκείνων για τους οποίους προοριζόταν ή ότι χάθηκε μέσα στην απροσδιόριστη δίνη των συνθηκών και των γεγονότων του επόμενου αιώνα, που οδήγησαν πάνω από τους μισούς Σερραίους χριστιανούς μίας γενιάς στον εξισλαμισμό[135], το πνεύμα που εξέφραζε διασώθηκε μέσα στην τοπική χριστιανική κοινωνία, για να φανερωθεί ξανά στο πρόσωπο των νεομαρτύρων των Σερρών του 16., 17. και 18. αι.[136].

134. Πρόσωπα και από τις δύο ομάδες θα πρέπει να συγκαταλέγονται σε όσους απαριθμούνται ονομαστικά στον κώδικα ΤΤ 3 του 1454/55· η οικογένειά του είναι πιθανότατα μια από αυτές που καταγράφονται εκεί, ενώ από την άλλη πλευρά ο *δικαστής* του Συναξαρίου, μπροστά στον οποίον οδήγησαν τον Ιωάννη και ο οποίος φυλάκισε τον νέο και αγωνίστηκε για να τον προσηλυτίσει στο Ισλάμ ίσως να ταυτίζεται με τον καδή των Σερρών, που ανωνύμως αναφέρεται στο ίδιο ντοκουμέντο («Mustafa, αδελφός του καδή», ΤΤ 3 σ. 167 [Stojanovski, *Turski dok.*, σ. 157), ή με το διάδοχό του. Έγγραφο του 1464/65, ενσωματωμένο στον κώδικα, έχει εκδοθεί από τον καδή των Σερρών Mehmet, γιο του Mehmet Sinan (ΤΤ 3, σ. 121 [Stojanovski, αυτ., σ. 123]). Πβ. V. Bošković, ὁ.π. (σημ. 112), σ. 193 και 203, όπου αναφέρεται από οθωμανικά έγγραφα του 1469 και του 1500 αντίστοιχα ως καδής των Σερρών ο Mehmet bin Mehmet (Είναι μάλλον το ίδιο πρόσωπο με τον «Μεχμέτ Σιαχ» του ιεροδικαστικού εγγράφου του 1471· βλ. παραπάνω **σ. 236)**. Στον κώδικα ΤΤ 3, σ. 162 (Stojanovski, αυτ., σ. 158) ίσως είναι καταγραμμένος και ο δήμιος των Σερρών, ο «Ahmed celat (?)» (αβέβαιη ανάγνωση του μεταφραστή).

135. Για τους αριθμούς των εξισλαμισμένων Σερραίων στα 1568/69 βλ. παραπάνω **σ. 238** και σημ. 119. Πβ. και τις πληροφορίες για διώξεις και για λεηλασίες ναών των Σερρών στα 1571 (ανάμεσά τους ήταν και η Μητρόπολη), Π.Θ. Πέννας, ὁ.π. (σημ. 10), σ. 68-71.

136. Από το 16. και το 17. αι. γνωρίζουμε όσους αναφέρει ο παπα-Συναδινός στο *Χρονικό των Σερρών*· συγκεκριμένα τον Πάτρουλα (κωδ. Κουτλ. 152, φφ 14ʳ-15ʳ· πβ. Γ. Καφταντζής,

Το κείμενο του Μανουήλ Κορινθίου, ενδιαφέρον οπωσδήποτε από την αγιολογική ή και τη φιλολογική πλευρά, έχει, όπως φάνηκε, πιστεύω, ιδιαίτερη σημασία και από άποψη ιστορική. Αυτό δε συμβαίνει μόνο γιατί είναι κείμενο που αφορά έναν άγνωστο νεομάρτυρα της τουρκοκρατίας, και μάλιστα από τους παλαιότερους· όσο κυρίως επειδή χαρακτηρίζει μιαν αδιερεύνητη εποχή ριζικών δημογραφικών, εθνολογικών, κοινωνικών, πολιτιστικών, κ.ά. αλλαγών στον τουρκοκρατούμενο ελληνικό χώρο και αποδίδει, όταν μάλιστα συνδυαστεί με άλλες σύγχρονες πηγές, κάτι από την εικόνα του κλίματος που επικρατούσε το β΄ μισό του 15. αι. σ' έναν ορισμένο τόπο και των ιστορικών συνθηκών που επιδρούσαν στη σκέψη και την ψυχολογική κατάσταση των ανθρώπων, χριστιανών και μουσουλμάνων. Μολονότι φτωχό σε ακριβή εσωτερικά ιστορικά στοιχεία το συναξάρι του νεομάρτυρα Ιωάννη, μαζί και με την ακολουθία του πλουτίζουν την ιστορία των Σερρών κατά το β΄ μισό του 15. αι. και γενικότερα κατά την περίοδο της πρώιμης τουρκοκρατίας.

ό.π. [σημ. 25], σ. 22-23), που τον έκαψαν οι Τούρκοι το 1597/98 (*γενναίως υπόμεινεν ως ευσεβής χριστιανός και έλαβεν τον στέφανον της μαρτυρίας και πάγει η ψυχή του μετά των αγίων*, αυτ., φ 14^{v}-15^{r}), τον Μιχάλη τον Μποσταντζόογλη, που τον παλούκωσαν και τον κρέμασαν το 1603/04 (αυτ., φφ 16^{r}-17^{r} πβ. Γ. Καφταντζής, ό.π., σ. 24-26) και τον Αλεξανδρή τον Ταταρχάνη, που τον κρέμασαν στις 8 Ιουνίου 1630 (αυτ., φφ 38^{v}-40^{r} πβ. Γ. Καφταντζής, ό.π., σ. 52-53). Για τον δεύτερο ο παπα-Συναδινός, εκφράζοντας ασφαλώς τις απόψεις των συμπολιτών του, αναφέρει ρητά ότι *ανεπαύθην εν Κυρίω και πάγει η ψυχή του μετά των μαρτύρων· διότι υπόμεινεν δύο μαρτύρια και έλαβεν δύο στέφανα και έγινεν νέος μάρτυρας* (αυτ., φ. 16^{v}). Για τον ιερομάρτυρα άγιο Νικήτα, τον οποίο κρέμασαν έπειτα από βασανιστήρια στις 4 Απριλίου 1808, βλ. *Άγιος Νικήτας, πολιούχος Σερρών. Βίος και Ακολουθία*, χ.τ., Σήμαντρο, χ.χ. ‹1987› [Ιερά Μητρόπολις Σερρών και Νιγρίτης], όπου και βιβλιογραφία.

Το κείμενο της ακολουθίας.
Διάρθρωση - Γραφή - Έκδοση.

Η ακολουθία που συνέθεσε ο Μανουήλ Κορίνθιος στο νεομάρτυρα Ιωάννη αποτελείται από εσπερινό και όρθρο. Ο εσπερινός αρχίζει με τρία προσόμοια και ένα δοξαστικό, παρεμβάλλονται ένα θεοτοκίον και «αναγνώσματα μαρτυρικά», και ακολουθούν τρία απόστιχα, ένα δοξαστικό και το τροπάριο *Ὁ μάρτυς σου, Κύριε*. Το μεγαλύτερο μέρος του όρθρου καλύπτεται από τον κανόνα· υπάρχουν επίσης ένα κάθισμα ανάμεσα στην γ΄ και την δ΄ ωδή, ένα κοντάκιο, ο οίκος[137] με τους στίχους και το συναξάριο του μάρτυρα μετά την ς΄ ωδή, καθώς και ένα εξαποστειλάριο, τρία προσόμοια και στο τέλος ένα δοξαστικό. Στις ωδές του κανόνα, από τις οποίες παραλείπεται, όπως συνηθίζεται, η δεύτερη, ο αριθμός των τροπαρίων δεν είναι ο ίδιος· οι πέντε από αυτές (α΄, δ΄, ε΄, ς΄ και η΄) περιλαμβάνουν έξι τροπάρια η καθεμιά, ενώ οι υπόλοιπες (γ΄, ζ΄ και θ΄) πέντε. Και στη μία πάντως και στην άλλη περίπτωση υπάρχουν δύο θεοτοκία, γιατί εκτός από το τελευταίο τροπάριο, όπου συμβαίνει κανονικά, θεοτοκίον είναι και το πρώτο της κάθε ωδής. Αυτή την ιδιομορφία τη συναντούμε και σε άλλη σύνθεση του Μανουήλ Κορινθίου[138]. Η ακροστιχίδα, τέλος, που σχηματίζουν τα αρχικά όλων των τροπαρίων των ωδών είναι: *Ἄθλα λιγαίνω λαμπρὰ τοῦ Ἰωάννου Μανουὴλ ὁ Μέγας Ῥήτωρ.*

Η ακολουθία ανήκει στα λιγοστά κείμενα του κώδικα Ιβήρων 512 που δεν έγραψε με το χέρι του ο Μανουήλ Κορίνθιος. Στη γραφίδα του ίδιου του Μεγάλου Ρήτορος οφείλεται μόνον ο οίκος, ο οποίος μάλιστα δε βρίσκεται στην κανονική του θέση, αλλά ακολουθεί, για άγνωστο σ' εμένα λόγο, το σύνολο του κειμένου. Ίσως είχε συντεθεί εκ των υστέρων ή είχε παραλειφθεί από αβλεψία του γραφέα και προστέθηκε —με τη χαρακτηριστική ρέουσα και ανεπιτήδευτη γραφή του Μανουήλ— όταν πλέον είχε συμπληρωθεί η αντιγραφή της υπόλοιπης ακολουθίας, που θα έγινε πιθανότατα με δική του εντολή και υπό την εποπτεία του[139] σε χρόνο κοντινό με τη γραφή (αντιγραφή;) και άλλων γειτονικών κειμένων του κώδικα. Το κείμενο της ακολουθίας εκτείνεται σε ολόκληρο το κς΄ τετράδιο του κώδικα (φ 202^{r} - 209^{v}) και συνεχίζεται έως το φ 211^{v} του κζ΄ τετραδίου[140], όπου τελειώνει με τον αυτόγραφο οίκο· στο επόμενο φύλλο του ίδιου τετραδίου αρχίζει η αυτόγραφη *Μονῳδία ἐπὶ τῷ ἀοιδίμῳ πατριάρχῃ κυρῷ Μαξίμῳ τῷ λογίῳ.*

Η ταυτότητα του γραφέα δε γίνεται γνωστή από κάποιο σημείωμα ή α-

137. Για την αρχική θέση του οίκου στον κώδικα βλ. παρακάτω.
138. Βλ. Δ.Ζ. Σοφιανός, ό.π. (σημ. 14), *Θεολογία* 54 (1983) 793.
139. Ίσως πρόκειται για καθαρογραφή του πρωτότυπου κειμένου.
140. Τα τετράδια αριθμούνται στη μέση του κάτω μέρους της πρώτης μόνο σελίδας τους.

πὸ ἄλλο στοιχεῖο. Η γραφή του, ευανάγνωστη και με γράμματα μεγάλα, ὀρθια και στρογγυλά, εἶναι η συντηρητική γραφή των λειτουργικῶν κειμένων, που μιμεῖται πρότυπα του 14. αι.[141], αντίθετα προς τη γραφή του Μανουήλ, η οποία ἐχει ἐκδηλα προσωπικό χαρακτήρα. Οι λέξεις συχνά συνδέονται μεταξύ τους. Υπάρχουν λίγες βραχυγραφίες, από αυτὲς που συναντοῦμε συνήθως στα λειτουργικά κείμενα. Επιτμήσεις χρησιμοποιοῦνται σε μικρό επίσης βαθμό και κυρίως στο τέλος στίχων του γραπτοῦ κειμένου· αφορούν τις καταλήξεις *-αν*, *-εν*, *-ες*, *-οις*, *-όν*, *-ου*, *-ους*, *-ων* και *-ως* (τις περισσότερες από μία φορά), καθὼς και το σύνδεσμο *καὶ*. Στα γράμματα υπάρχει γενικά πολυμορφία. Αξιοσημείωτοι εἶναι οι τύποι των γραμμάτων *β*, *γ* και *ζ*, οι συνδέσεις του *ρ* και τα συμπλέγματα *εβ*, *εκ*, *εξ* και *εφ* (όπου το *ε* στον ελλειπτικό του τύπο *c*), *ελ*, *το* και *φρ*. Ο γραφέας βάζει που και που διαλυτικά πάνω από το *ι* και *υ*. Το *σ* ἐχει τις μορφές *σ* και *c*, ενὼ το τελικό *ς* πάντοτε τη μορφή *c*, εκτὸς από δυο-τρεις περιπτώσεις ὀπου γράφεται *σ* (ἀρθρο *τῆς*, κατάληξη αορ. *-ης*).

Η διακόσμηση συνίσταται σε ένα απλό επίτιτλο στο σχήμα πλεχτής ταινίας, καθὼς και σε αρχικά μεγάλα και καλλιγραφημένα, κάποτε με κυματοειδεῖς προεκτάσεις και σε λίγες περιπτώσεις με πλουσιότερες απολήξεις σχηματοποιημένων φυλλοφόρων κλάδων (φ 203[r] *E*, 204[v] *T*, 211[r] *Θ*, ιδιαίτερα στο 206[v] το *O* της αρχῆς του συναξαρίου, βλ. εικ. 2).

Η ἐκδοση του κειμένου της ακολουθίας βασίζεται στο μοναδικό χειρόγραφο, όπου ἐχει αντιγραφεῖ, όπως εἴπαμε, σχεδόν ολόκληρο υπὸ την επίβλεψη του ποιητή του και κατά ένα ελάχιστο μέρος από αυτὸν τον ἰδιο. Το νόημα που παρέχει το κείμενο εἶναι ικανοποιητικό και δεν κρίθηκε αναγκαία καμιά φιλολογική επέμβαση. Δεν ελέγχονται τυχὸν μετρικές ανωμαλίες (λ.χ. στο στ. 248 αντί *θολερὰν* θα ταίριαζε, νομίζω, καλύτερα *θολήν*)· η εξέτασή τους θα ἐιχε θέση και νόημα μέσα στο πλαίσιο της συνολικῆς αποτίμησης του ποιητικοῦ ἐργου του Μανουήλ, η οποία αξίζει κάποτε να γίνει. Η μόνη διόρθωση που ἐγινε εἶναι επουσιώδης και συνίσταται στην αποκατάσταση του τύπου *Φερρῶν* αντί *Σερρῶν* στο στ. 262[142]. Προστέθηκαν επιπλέον υπογεγραμμένες, που συστηματικά παραλείπονται στο χειρόγραφο.

141. Βλ. Λ. Πολίτης, *Οδηγὸς καταλόγου χειρογράφων*, Αθήναι 1961, σ. 43-44 και εικ. 18; πβ. H. Hunger - O. Kresten, Archaisierende Minuskel und Hodegonstil im 14. Jahrhundert. Der Schreiber Theoktistos und die κράλαινα τῶν Τριβαλῶν, *JÖB* 29 (1980) μετὰ σ. 194 πίν. 13, 15, 16. Η γραφή του κειμένου της ακολουθίας του Ιωάννη παρουσιάζει ομοιότητες με εκείνη του μεγαλύτερου μέρους του κειμένου του ἰδιου χειρογράφου που επιγράφεται *Μανουὴλ τοῦ μεγάλου ῥήτορος λόγος ἐπιλύων ἀπορίας τινὸς κινήσαντος ταύτας* (φ 271[r] κ.ε.). — Θα ἠταν, πιστεύω, πολύ χρήσιμη η κωδικολογική εξέταση του Ιβήρων 512, η οποία θα μπορούσε ἰσως να φωτίσει σε κάποιο βαθμό και το άμεσο πολιτιστικό περιβάλλον όπου ἐδρασε ο Μανουὴλ Κορίνθιος.

142. Βλ. γι' αυτὴν παραπάνω, **σ. 203, σημ. 23.**

Ο γραφέας είναι κατά κανόνα προσεκτικός. Σε δύο σημεία όπου διόρθωσε το γραπτό του επαναλαμβάνει καθαρογραμμένες στο περιθώριο τις λέξεις του κειμένου (*τὸν νοῦν ἐπό* φ 209^{r} = στ. 210, *οὕσπερ* φ 209^{v} = στ. 223). Τα ορθογραφικά λάθη δεν είναι πολλά ούτε σημαντικά και είναι δυνατόν να οφείλονται τόσο στο γραφέα όσο και στον ίδιο το συντάκτη της ακολουθίας[143]. Έτσι δε θεωρήθηκε απαραίτητο να δηλωθούν σε κριτικό υπόμνημα, αλλά σημειώνονται πάντως εδώ, γιατί μπορούν σε κάποιο βαθμό και με έμμεσο τρόπο να συνεισφέρουν στην εικόνα της λογιοσύνης του ποιητή: *ὀρεκτῶν* φ 202^{r} = στ. 5, *ἀνήμεροι* φ 202^{v} = στ. 19, *ἀνδρίας* φ 203^{r} = στ. 24-5, *Ἄθλα* φ 203^{v} = μετά στ. 41, *πολλύαθλε* = φ 205^{r} = στ. 91, *ἔρωτι* φ 206^{r} = στ. 123, *ἀλωπεκὴν* φ 207^{r} = στ. 164, *ραύδοις, ἀνειλεῶς, ἀκτίνας* φ 207^{v} = στ. 165, 166, 171, *προσεικόντως* φ 208^{r} = στ. 187, *γεννάρχας* φ 209^{r} = στ. 222, *δυσειδαίμονα, σιδηροὺς, προσόμια* φ 210^{v} = στ. 250, 252-3, μετά 258.

Στην έκδοση του κειμένου της ακολουθίας προτιμήθηκε τυπογραφική εμφάνιση πιο κοντινή σ' αυτήν που συνηθίζεται στα λειτουργικά βιβλία της Εκκλησίας. Η στίξη όμως, που είναι στο χειρόγραφο ρυθμική, προσαρμόστηκε κατά το νόημα γενικά του κειμένου. Ορισμένες βραχυγραφημένες ενδείξεις, κυρίως *Θεοτοκίον*, που σημειώνονται στο περιθώριο των σελίδων του χειρογράφου μεταφέρθηκαν στην κανονική τους θέση κι επίσης προστέθηκε η ένδειξη *Θεοτοκίον* και ορισμένες άλλες ενδείξεις ή λέξεις, όπου χρειαζόταν. Όλες οι προσθήκες δηλώνονται με γωνιώδεις αγκύλες. Όσα αρχικά γράμματα τροπαρίων σχηματίζουν την ακροστιχίδα, τυπώθηκαν με παχύτερα στοιχεία. Τέλος, το συναξάριο και η υπόλοιπη ακολουθία έχουν ενιαία στιχαρίθμηση*.

143. Πβ. τα λάθη των αυτόγραφων κειμένων της ακολουθίας του Μιχαήλ Μαυροειδή, Δ.Ζ. Σοφιανός, ὁ.π. (σημ. 14), *Θεολογία* 55 (1984) 436 κ.ε. και εκείνης του αγίου Αχιλλίου, ο ίδιος, Ο άγιος Αχίλλιος Λαρίσης. Ο αρχικός ανέκδοτος βίος (Θ' αι.) και η μεταγενέστερη διασκευή του (ΙΓ' αι.). Ανέκδοτα υμνογραφικά κείμενα (Ιωσήφ Υμνογράφου, Μανουήλ Κορινθίου, Αναστασίου Γορδίου), *Μεσαιωνικά και Νέα Ελληνικά* 3 (1990) 181 κ.ε.

* Η παρούσα εργασία είχε ολοκληρωθεί, όταν δημοσιεύτηκε έκδοση του κειμένου της ακολουθίας του αγίου Ιωάννη από τον Α.Δ. Παναγιώτου, Μανουήλ Κορινθίου Ακολουθία Ιωάννου Νεομάρτυρος του εν Σέρραις, *ΕΕΒΣ* 47 (1987/89) 423-445 (Εισαγωγή στις σ. 423-425. Από το κείμενο παραλείπεται ο αυτόγραφος οίκος του φ 211^{v}. Τέλος εκτύπωσης του τόμου του περιοδικού 14.3.1991).

202r Ἀκολουθία εἰς τὸν ἅγιον τοῦ Χριστοῦ μάρτυρα Ἰωάννην ποιηθεῖσα ὑπὸ τοῦ σοφωτάτου καὶ λογιωτάτου Μεγάλου Ῥήτορος τῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας.

Προσόμοια. Ἦχος δ΄. *Ὡς γενναῖον ⟨ἐν μάρτυσιν⟩* .

Ὡς γενναῖον ἐν μάρτυσιν, ἀθλητὰ χαριτώνυμε, τῶν πιστῶν ὁ σύλλογος ἀνυμνοῦμεν σε· καὶ γὰρ Χριστὸν ἀνεκήρυξας τυράννων ἐνώπιον Θεὸν ὄντα ἀληθῆ τῷ Πατρὶ ὁμοούσιον, ὃν ἱκέτευε ἐκ φθορᾶς καὶ κινδύνων λυτρωθῆναι τοὺς ἐν πίστει ἐκτελοῦντας τὴν ἀεισέβαστον μνήμην σου.

Ὅμοιον.

Ὁλικῶς ἐπεπόθησας ὀρεκτῶν τὸ ἀκρότατον, ὅθεν ἀοράτως σοι ἐπεφοίτησεν χάρις τὸν νοῦν σου λαμπρύνουσα καὶ πρὸς αὐτὸν ἕλκουσα, ὃν ἠγάπη-
202v σας Χριστόν, Ἰωάννη πανεύφημε, | ὃν ἱκέτευε ἐκ φθορᾶς καὶ κινδύνων λυτρωθῆναι τοὺς ἐν πίστει ἐκτελοῦντας τὴν ἀεισέβαστον μνήμην σου.

Τῇ πολλῇ καρτερίᾳ σου διὰ πλείστων κολάσεων προσβαλὼν ὁ ὄφις σοι ὁ παμπόνηρος ὥσπερ καπνὸς διαλέλυται, Ἰωάννη πάντιμε, καὶ δεδόξασται Χριστὸς ὁ τῇ φύσει ἀΐδιος, ὃς χορείας σε τῶν ἁγίων μαρτύρων νῦν εἰκότως κατηξίωσε τῆς θείας καὶ ἀπεράντου λαμπρότητος.

Δόξα. Ἦχος πλ. δ΄.

Θυσία αἰνέσεως τὸ ὑπὲρ ἀληθείας ὁλοκαυτωθὲν γεγονὸς σῶμά σου τὸ ἀθλητικώτατον, τὸν τῶν ὅλων Θεὸν ἐδόξασε κατὰ τὸν ψαλμῳδόν, Ἰωάννη πανεύφημε. Διὸ καὶ αὐτός σε εἰκότως ἀντεδόξασε σὺν τῇ χορείᾳ τῶν ἁγίων μαρτύρων τῆς αὐτοῦ διηνεκῶς ἀπολαύειν λαμπρότητος καὶ πρεσβεύειν ἀπαύστως ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

Καὶ νῦν. Θεοτοκίον. Ἀναγνώσματα μαρτυρικά.
Εἰς τόν στίχον προσόμοια. Ἦχος β΄. *Ὅτε ἐκ τοῦ ξύλου ⟨σε νεκρόν⟩* .

Ὅτε τῶν τυράννων ὁ ἐσμὸς σὲ περικυκλώσαντες ἄφνω δεινῶς ἠκίζοντο καὶ κατετραυμάτιζον ἐπὶ γῆς ἕλκοντες ὥσπερ θῆρες ἀνήμεροι, μάρτυς Ἰωάννη, σὺ δὲ στερρῶς ἔφερες διὰ Χριστὸν τὸν Θεόν, τότε ἡ πληθὺς τῶν ἀγγέλων τῷ Θεῷ ἀνέπεμπον δόξαν τῷ σὲ ὁράτως ἐνισχύσαντι.

Στίχος: *Θαυμαστὸς ὁ Θεὸς ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ.*

Ὅτε σοι ἐφάνη ὁ κλεινὸς Θεόδωρος ὕπαρ οὐκ ὄναρ, ὁ μέγας μάρτυς Χρι-
203r στοῦ, ἔφιππος ἀστράπτων τε | ὡς τὰς ἡλίου αὐγάς, καὶ χειρὶ ἐπεδείκνυεν γενναίως ἑστάναι ἐπὶ τῇ τῆς πίστεως πέτρᾳ, πανόλβιε, τότε ἐπληρώθη ἀν-
25 δρείας ἡ στερρὰ καρδία σου, ὅθεν τοὺς ἐχθρούς σου τέλεον κατῄσχυνας.

Στίχος: *Τοῖς ἁγίοις τοῖς ἐν τῇ* ‹*γῇ αὐτοῦ*› .

Ὅτε σε ἐν μέσῳ τοῦ πυρὸς πασσάλοις οἱ δήμιοι, μάκαρ, δεινῶς προσέδησαν καὶ τὸ πῦρ ἐνέμετο τοὺς σεπτοὺς πόδας σου, σὺ δὲ οὕτω διέκεισο, ὡς πάσχοντος ἄλλου, θείας ἐνεχθείσης σοι χάριτος ἄνωθεν, τότε τῶν πιστῶν αἱ χορεῖαι σὺν χαρᾷ καὶ δάκρυσιν ὕμνον Χριστῷ ἐπινίκιον ἀνέπεμπον.

Δόξα. Ἦχος πλ. β΄.

30 Ἐξέλαμψε σήμερον ἡ σεβάσμιος μνήμη σου, Ἰωάννη πολύαθλε, τὰς τῶν πιστῶν κατευφραίνουσα καρδίας. Διὸ καὶ κοινὴν χορείαν συστησάμενοι ἐν εὐφροσύνῃ ἀναβοῶμεν σοι· Χαίροις, ὁ τὸν ὑπερήφανον ὄφιν τῷ ἀθλητικῷ σου καταφλέξας πυρί· χαίροις, ὁ τοὺς ἀνθισταμένους σοι ἐχθροὺς καὶ συνηγόρους τοῦ ψεύδους τοῖς καρτερικοῖς καὶ γενναίοις σου ἀγῶσι καται-
35 σχύνας· χαίροις, τῶν Φερρῶν καύχημά τε καὶ ἐγκαλλώπισμα· μὴ διαλεί-
203v πῃς δυσωπῶν τὸν | ἐλεήμονα Θεὸν ὑπὲρ τῆς σῆς τε πατρίδος καὶ πάντων τῶν πιστῶς ἐκτελούντων τὴν μνήμην σου.

Τροπάριον. Ἦχος δ΄. ‹*Ταχὺ προκατάλαβε*› .

Ὁ μάρτυς σου, Κύριε ‹ἐν τῇ ἀθλήσει αὐτοῦ τὸ στέφος ἐκομίσατο τῆς ἀφθαρσίας ἐκ σοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν· ἔχων γὰρ τὴν ἰσχύν σου, τοὺς τυράννους
40 καθεῖλεν, ἔθραυσε καὶ δαιμόνων τὰ ἀνίσχυρα θράσῃ· αὐτοῦ ταῖς ἱκεσίαις, Χριστὲ ὁ Θεός, σῶσον τὰς ψυχὰς ἡμῶν› .

Ὁ κανών, οὗ ἡ ἀκροστιχίς: *Ἄθλα λιγαίνω λαμπρὰ τοῦ Ἰωάννου Μανουὴλ ὁ Μέγας Ῥήτωρ.*

ΩΔΗ Α΄. Ἦχος δ΄. *Ἀνοίξω τὸ στόμα μου.*

‹Θεοτοκίον› .

Ἀΐδιον ἔξαλμα νοῦ τοῦ μεγάλου γεγέννηκας, Λόγον τὸν πανάγαθον τὸν τῆς σοφίας βυθόν· διὸ λόγου μοι ἰσχὺν ἔμπνευσον, κόρη, τόκον ἀνυμνῆσαί σου τὸν ἀνερμήνευτον.

Θεία κατεπέμφθη σοι θεόθεν χάρις, πανένδοξε, τὴν ψυχὴν ρωννύουσα τὴν σὴν πρὸς πάλην ἐχθρῶν τῶν τῆς πίστεως· ὅθεν κατετροπώσω αὐτῶν τὰ φρυάγματα νίκην ἀράμενος.

Λουτῆρι λουσάμενος τοῦ μαρτυρίου ἀνέδραμες πρὸς φῶς τὸ ἀκρότατον, ἔνθα μαρτύρων χοροί· οἷς γηθόμενος συμπαρίσταται, μάρτυς, αὐτῷ τοῖς ὑμνοῦσί σε χάριν αἰτούμενος.

Ἀνῆλθες γηθόμενος ὥσπερ θυμίαμα εὔοσμον καὶ ἀγγέλων τάγμασι συμπαριστάμενος, τῷ παντάνακτι Χριστῷ ἀεὶ συμμέλπεις, ὕμνον αὐτῷ πάντοτε τὸν ἐπινίκιον.

204r Λαμπρὰν ἀμπεχόμενος πορφύραν, μάρτυς, ἐξ αἵματος, Ἰωάννῃ ἔνδοξε, Χριστοῦ τὸν ἄφθαρτον νῦν εἰσελήλυθας νυμφῶνα, συμμετέχων δόξης ἀπεράντου τε καὶ τῆς ἀλήκτου χαρᾶς.

‹Θεοτοκίον›.

Ἰὸν ὃν ἐξήμεσε καθ' ἡμῶν ὄφις ὁ δόλιος, ὁ Πατρὶ συνάναρχος Λόγος οἰκήσας ἐν σοὶ ἀνεκάθηρε, καὶ τῆς αὐτοῦ γλυκείας ἡμᾶς κατηξίωσε, κόρη, μεθέξεως.

ΩΔΗ Γ'. *Τοὺς σοὺς ὑμνολόγους ‹Θεοτόκε›*.

‹Θεοτοκίον›.

Γένος τῶν βροτῶν ἀνεκαινίσθη τῷ τόκῳ σου, δέσποινα ἁγνή· καὶ γὰρ Θεὸν ἐκύησας τὸν ποιητὴν τοῦ σύμπαντος, διόπερ κατὰ χρέος σε διηνεκῶς μεγαλύνομεν.

Ἀΰλῳ πυρὶ τοῦ παρακλήτου ψυχὴν ἐπυρώθης, ἀθλητά, διὸ ὡς λέων ἔδραμες ἀνδρείως πρός τὸ στάδιον, ἐχθρούς τε τροπωσάμενος τῆς νίκης στέφος ἀπείληφας.

Ἵλεων εὐχαῖς σου, Ἰωάννη, Χριστὸν ἐναπέργασαι ἡμῖν, τοῖς πόθῳ εὐφημοῦσί σου τὸ ἱερὸν μαρτύριον, δι' οὗ δόξης ἐπέτυχες καὶ ζωῆς θείας, πανόλβιε.

Νεκρὸν τῇ γενναίᾳ σου ἐνστάσει ἀπέδειξας, μάρτυς, τὸν ἐχθρόν, καὶ τοὺς
204v αὐτοῦ ὁμόφρονας, | Ἰωάννη, κατῄσχυνας· ὅθεν ὁ ἀθλοθέτης σε Χριστὸς
71 εἰκότως ἐστεφάνωσεν.

Θεοτοκίον.

Ὤφθη ὁ ἀόρατος ἐν κόσμῳ, ἐκ σοῦ ὁρατὸς καὶ καθ' ἡμᾶς γενόμενος, πανύμνητε, δι' οἴκτον καὶ ἐλάμπρυνε μορφὴν ἡμῶν τὴν βρότειον, ἀμαυρωθεῖσαν τὸ πρότερον.

Κάθισμα. Ἦχος πλ. δ'. *Τὴν σοφίαν τοῦ ⟨Λόγου⟩* .

Τῇ πολλῇ καρτερίᾳ τῶν αἰκισμῶν καὶ ἀγγέλους ἐξέπληξας καὶ βροτοὺς ἐν σώματι, ἔνδοξε, ἀπαλῷ τε καὶ νέῳ· τοῖς γὰρ φθαρτοῖς ἠλλάξω τὰ φύσει ἀΐδια, ὡς φρονήσει τῇ θείᾳ ἐπήβολος ἄριστος. Ὅθεν ἠξιώθης τοῖς χοροῖς τῶν μαρτύρων ἀεὶ συναγάλλεσθαι, Ἰωάννη πανεύφημε· πρέσβευε Χριστῷ τῷ Θεῷ τῶν πταισμάτων ἄφεσιν δωρήσασθαι τοῖς ἑορτάζουσι πόθῳ τὴν ἁγίαν μνήμην σου.

ΩΔΗ Δ'. *Ὁ καθήμενος ἐν δόξῃ.*

Θεοτοκίον.

Λύτρωσιν εὐμοιρηκότες διὰ σοῦ, παντευλόγητε, τῆς πρώην κατάρας, ἣνπερ ὁ Ἀδὰμ ἐφειλκύσατο, καὶ εὐλογίας τυχόντες εὐχαρίστως σοι ἀναμέλπομεν· Δόξα, παρθένε, τῇ δόξῃ σου.

205r Ἄνω ἔχων, Ἰωάννη, τῆς ψυχῆς σου τὰ ὄμματα πρὸς Χριστὸν τὸν σώζειν εἰς ἀεὶ δυνάμενον νεύματι, ἐχθροῖς τὰ νῶτα διδόναι ἀπηγόρευσας, ἀλλ' ἐκραύγαζες· Δόξα, Χριστέ, τῇ δυνάμει σου.

Μαστιζόμενος τὸν νῶτον καὶ βιαίως συρόμενος καὶ ἅπαν τὸ σῶμα, μάρτυς, ἀπηνῶς αἰκιζόμενος, προσεκαρτέρεις γενναίως ὥς τις ἄσαρκος καὶ ἀνέμελπες· Δόξα, Χριστέ, τῇ δυνάμει σου.

Πατρικῆς χθονὸς καὶ γένους ἐγκαλλώπισμα γέγονας, μάκαρ Ἰωάννη, καὶ Φερρῶν ἡ πόλις ἀγάλλεται τοῖς ἐπιπόνοις ἀγῶσί σου, πολύαθλε, καὶ Χριστὸν μεγαλύνει τὸν σὲ ἐνισχύσαντα.

Ῥήξας ῥάκος τὸ τῆς πλάνης τῆς αὐτῆς ἀπεγύμνωσας ψευδομυθουργίαν, καὶ τοὺς ταύτῃ νῦν προσανέχοντας αἰσχύνης ἔπλησας, μάρτυς, καὶ ἐδόξασας Χριστὸν ἄνακτα ἐν τοῖς ἁγίοις σου μέλεσιν.

Θεοτοκίον.

Ἀϊδίου πατρὸς γόνον συνεργίᾳ τοῦ Πνεύματος ἀπορρήτῳ λόγῳ ἐν γαστρί σου, κόρη, βαστάσασα, τῆς ὑπερθέου οὐσίας ὤφθης οἴκημα, ὅθεν ἅπαντες· Δόξα, βοῶμεν, τῇ δόξῃ σου.

ΩΔΗ Ε'. *Ἐξέστη τὰ σύμπαντα.*

‹Θεοτοκίον›.

205v Τοῖς βροτοῖς ἐνέθηκας τὸ εὖ εἶναι, πανύμνητε, τῇ γνώσει τῆς θείας ἀλη-
100 θείας· ἡμῖν γὰρ αὕτη προσεπεγένετο ὑπὸ τοῦ ἐκ σοῦ ὑπερφυῶς Κυρίου ἐκλάμψαντος καὶ τὸν κόσμον φωτίσαντος.

Οὐ πῦρ, οὐδὲ μάστιγες, οὐ ξίφος, οὐδὲ βάσανος ἄλλη τις δεδύνηται χωρίσαι τοῦ πρὸς Χριστόν σε, παμμάκαρ, ἔρωτος· ὅθεν ἠξιώθης τῆς αὐτοῦ γλυκείας μεθέξεως ἀπολαύειν αἰώνια.

105 Ὑπῆλθες τὸ στάδιον τῆς μαρτυρίας, ἔνδοξε, ψυχῆς παραστήματι γενναίῳ καὶ κατηδάφισας τὴν ὀφρὺν τῶν ἐχθρῶν, καὶ πιστῶν ἁπάντων τὴν πληθὺν τοῖς στερροῖς ἀγῶσί σου ἐπαγάλλεσθαι ἔπεισας.

Ἰσχύν σοι ἐνέθηκεν ἐπιφανεὶς Θεόδωρος, ὁ μέγας Κυρίου ἀθλοφόρος, ὕπαρ οὐκ ὄναρ, καὶ ἐν τῇ πίστει στερρῶς ἑστάναι ἐδήλου τῇ χειρί, δυσμε-
110 νῶν τε φόβητρα ἀνθ' ἑνὸς οὐ λογίζεσθαι.

Ὡς δόξαν ἀμάραντον ἡ τῶν Φερρῶν μητρόπολις κατέχει τοὺς θείους σου ἀγῶνας, οὕς ἐνεδείξω ὑπὲρ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ, καὶ φαιδρυνομένη ἐν αὐτοῖς, γεραίρει ἐν ἄσμασι σοῦ τὴν μνήμην ἑκάστοτε.

206r Θεοτοκίον.

Αὔλων ταγμάτων σε ἀσύγκριτον ἀξίωμα ἔχουσαν γινώσκομεν, παρθένε·
115 διὸ ἰλύος με τῆς τοῦ κόσμου τὸν σὸν ἀπάλλαξον δοῦλον, ἀγαθή, καὶ τὸν νοῦν μου λάμπρυνον, ἵνα πόθῳ δοξάζω σε.

ΩΔΗ Στ'. *Τὴν θείαν ταύτην ‹καὶ πάντιμον›.*

Θεοτοκίον.

Νοῦν μου καὶ λόγον καὶ θέλησιν, ἐν οἷς τὸν θεῖον νοῦν εἰκονίζομεν, ταῦτα, πανύμνητε, τῷ σῷ ἐλέει χαρίτωσον καὶ ἐντρυφᾶν τῷ κάλλει Θεοῦ ἐνίσχυσον.

Νίκης τὸν στέφανον εἴληφας, μαρτύρων, Ἰωάννη, τὸ καύχημα· ἐν ἀπαλῷ καὶ γὰρ σώματι πλεῖστα ὑπέμεινας κολαστηρίων εἴδη, Χριστῷ νευρούμενος.

Ὁ νοῦς σου Θεοῦ τῷ ἔρωτι φλεγόμενος, πυρὸς κατεφρόνησας ἐνύλου, πάντιμε· ὅθεν καμίνου ἱστάμενος ἐν μέσῳ οὐκ ἠσθάνου, ὡς ἄλλου πάσχοντος.

Ὑλώδους, μάρτυς, συγχύσεως καὶ τύρβης κοσμικῆς καὶ κακώσεως σαῖς πρὸς Θεὸν εὐχαῖς ἀπάλλαξόν με τὸν δοῦλόν σου, ὅπως ἐν ἡσυχίᾳ ἀεὶ γεραίρω σε.

206ᵛ Μαρτύρων θείων τὰ πνεύματα τὴν σὴν ὑ|ποδεχόμενα ἔχαιρον ψυχήν, πανόλβιε, καὶ σὺν ἀγγέλων στρατεύμασι Κυρίῳ ἐπεκρότουν τὸν ἐπινίκιον.

Θεοτοκίον.

Ἀπόρρητον τὸ μυστήριον, παρθένε, τὸ ἐν σοὶ καὶ ἀνέκφραστον· τὴν ὑπεράϋλον φύσιν καὶ γὰρ γαστρὶ ἤνεγκας ἐν ὑλικῇ εἰς πάντων βροτῶν ἀνάπλασιν.

Κοντάκιον. Ἦχος δ'. *Ἐπεφάνης ⟨σήμερον⟩* .

Οἱ πιστοὶ ἐν ἄσμασι νῦν συνελθόντες, Ἰωάννη ἔνδοξε, ἀνευφημοῦμεν τοὺς σεπτοὺς καὶ ἐπιπόνους ἀγῶνάς σου, δι' ὧν συνήφθης Θεῷ τῷ παντάνακτι.

211ᵛ Ὁ οἶκος

Ὁ ἀρρήτῳ σοφίᾳ συνέχων καὶ κυβερνῶν τὴν κτίσιν, Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ τοῦ συναϊδίου σοι καὶ ὁμοδυνάμου Πνεύματος τὴν χάριν ἐπὶ τοὺς ἁγίους σου μαθητὰς καὶ ἀποστόλους ἐκχέας καὶ ἐξ ἰδιωτῶν σοφούς τε καὶ πυριπνόους ἀπεργασάμενος κήρυκας, αὐτὸς κἀμοὶ σταγόνα παράσχου χάριτος, ἵν' ἐξισχύσω ὑμνῆσαι τὸν θεῖόν σου καὶ σεπτὸν μάρτυρα Ἰωάννην, τὸν δοξάσαντά σε ἐπὶ γῆς οἰκείοις μέλεσιν ἐν ὑπομονῇ καὶ καρτερίᾳ πολυειδῶν αἰκισμῶν τε καὶ βασάνων, δι' ὧν συνήφθη σοι, Θεῷ τῷ παντάνακτι.

206ᵛ *Μαΐῳ ιβ' ἄθλησις τοῦ ἁγίου μάρτυρος Ἰωάννου τοῦ ἐν Σέρραις μαρτυρήσαντος.*

Στίχοι

Ἔχαιρεν ὑμνῶν Ἰωάννης ἐν μέσῳ

Θεὸν καμίνου ὡς πάλαι νεανίαι.

Ἐν δυοκαιδεκάτῃ θάνεν Ἰωάννης πυρὶ λαύρῳ.

‹Συναξάριον› .

Οὗτος ἐκ πόλεως ἦν Φερρῶν, ἥτις καὶ Βέργα παρὰ Κλαυδίῳ Πτολεμαίῳ ὠνόμαστο, ἐπισήμων καὶ εὐγενῶν γονέων υἱός. Ἐν κομιδῇ δὲ πάνυ τῇ ἡλικίᾳ ἱματίοις εἴθιστο κοσμεῖσθαι λαμπροῖς καὶ ἵπποις ἀγαθοῖς τε καὶ 207r καλοῖς χρῆσθαι καὶ τῇ ὁμοίᾳ παρα|πλησίως περιαυγάζεσθαι πολυτελείᾳ· ὅθεν διὰ φθόνον ὑπὸ τῶν ἐκ τῆς Ἄγαρ διεβλήθη, ὡς εἰς τὴν σφῶν αὐτῶν θρησκείαν ἐξυβρικώς. Ἀμέλει καὶ πρὸς τὸν δικαστὴν οἱ διαβολεῖς ἔλκουσι· καὶ: Ὦ δικαστά, ἔφασαν, οὗτος συγκατανεύσας ὅμοιος κατὰ τὴν θρησκείαν ἡμῖν γενέσθαι, νῦν ἀπαναινόμενος καὶ τὴν ὑπόσχεσιν παντάπασιν ἀθετῶν, χριστιανὸν ἑαυτὸν εἶναι βούλεται. Ἐπεὶ δὲ ὁ δικαστὴς αὐτὸν ἐρωτήσας, οὐδὲν ἄλλο παρ' αὐτοῦ ἠκηκόει, εἰμὴ τὸ χριστιανὸν εἶναι καὶ Χριστοῦ δοῦλον, καὶ τοὺς ἀνθεστηκότας αὐτῷ υἱοὺς διαβόλου καὶ τοῦ ψεύδους δημιουργούς, εἰς φυλακὴν ἐμβληθῆναι κελεύει· ὃ καὶ γέγονε. Ἔχαιρεν οὖν ὁ ἅγιος διὰ Χριστὸν οἰκῶν τὴν εἱρκτήν.

Καιροῦ δέ τινος παρῳχηκότος ἐξάγεται ὑπ' αὐτῶν· καὶ τοῦτο μὲν θωπείαις τε καὶ δώροις καὶ ὑποσχέσεσιν ἀξιωμάτων, τοῦτο δὲ ἀπειλαῖς μεθελκόμενος ὑπ' αὐτῶν, οὐδ' ἄκροις ὠσὶν τοὺς αὐτῶν ἐδέχετο λόγους. Διὸ καὶ τὴν ἀλωπεκῆν ἀποθέμενοι, σφόδρα μαστίζουσι καὶ κατὰ γῆς σύρουσι 207v καὶ | τὰς τρίχας τῆς κεφαλῆς ἐκτίλλουσι· καὶ ἀναρτήσαντες, ῥάβδοις ἅπαν τὸ σῶμα κατέξαινον καὶ ἀνηλεῶς συνέτριβον. Ἐκεῖθεν δὲ ὡς ἄγριοι θῆρες βίᾳ καθέλκοντες ἀπῆγον εἰς τὴν εἱρκτήν. Ὁ δὲ ἅγιος δεινῶς ἑλκόμενος καὶ μαστιζόμενος ὑπό τε τῶν προαγόντων καὶ ἑλκόντων καὶ τῶν ἑπομένων, καὶ τό: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, καθ' ἑαυτὸν λέγων, βοήθει μοι, ὁρᾷ πρὸς τὸ δεξιὸν αὐτοῦ μέρος συνοδεύοντα αὐτῷ ἄνδρα φοβερώτατον, ἔφιππον καὶ ὡς τὰς ἡλιακὰς ἀκτῖνας ἀστράπτοντα καὶ νεύοντα αὐτῷ τῇ χειρὶ ἰσχύειν τε καὶ ἀνδρίζεσθαι καὶ μηδὲν δεδιέναι. Ὥρα δὲ ἦν ὡς ἑβδόμη τῆς ἡμέρας. Συνοδεύσας δ' αὐτῷ ὁ τοιοῦτος ἐφ' ἱκανόν, ἐξ ὀφθαλμῶν αὖθις γέγονε· καὶ ἡ μὲν εἱρκτὴ πάλιν τὸν ἅγιον διεδέξατο ἡμίθνητον, ὡς εἰπεῖν, ἔκ τε τῶν μαστίγων καὶ πληγῶν τῶν ἀφορήτων ἐκείνων, πλὴν νοερῶς ἀγαλλόμενον ἄγαν ἐπὶ τῇ τοῦ φανέντος θαρσοποιήσει.

Τὸ δὲ ἀνήμερον πλῆθος ἐκεῖνο οὐδόλως ἐφησυχάζον ἦν, ἀλλὰ τῷ κρα- 208r τοῦντι διὰ γραφῆς τὰ κατὰ τὸν ἅγιον δηλοποιοῦσιν κατὰ τῶν ἑαυτῶν δήπου σκοπόν. Ὁ δὲ εἰς τοιαῦτα ταχὺς ὤν, ἀπεφήνατο, ἢ τὴν εὐσέβειαν μεταβαλεῖν, ἢ ξίφει ἀναιρεθῆναι καὶ τὸ σῶμά οἱ πυρὶ παραδοθῆναι. Τὴν ἀπόφασιν οὖν τὴν τοιαύτην δεξάμενοι, τῆς φυλακῆς τὸν ἅγιον ἐξάγουσι καὶ πρὸς τὸν δικαστὴν ἀπάγουσιν· ὁ δὲ πάλιν σαίνειν ἀπήρξατο τιμῶν καὶ δωρεῶν ὑποσχέσεσι. Καὶ μυρίαις χρησάμενος θωπείαις πρὸς αὐτόν, ὁμοῦ δὲ

σὺν αὐτῷ καὶ τὸ περιεστὼς ἅπαν πλῆθος, καὶ πολλὰ τεχνευσάμενοι καὶ
185 μηδὲν ἀνύσαντες, τὴν ἀπόφασιν τοῦ κρατοῦντος αὐτῷ ἐμφανίζουσιν. Ὁ δὲ ἅγιος μετὰ χαρᾶς ὅ,τι πολλῆς δεξάμενος τὴν ἀπόφασιν καὶ τῷ δικαστῇ προσηκόντως εὐχαριστήσας, ἠκολούθει τοῖς ἕλκουσιν ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγήν.

Οἱ οὖν δήμιοι, ἵνα τὸ τοῦ θανάτου τέλος αὐτῷ δριμύτερόν τε καὶ ἀλγει-
190 νότερον προξενήσωσι, τὴν τάξιν ἐνήλλαξαν τῆς ἀποφάσεως· καὶ δὴ κάμι-
208ᵛ νον πεποιηκότες | μεγάλην, ἐν μέσῳ ταύτης δεσμοῦσιν αὐτὸν ἐν πασσάλοις τέσσαρσι, τοῖς ποσὶν αὐτοῦ πρῶτον τὸ πῦρ παραθέντες. Νεμόμενον δὲ τοὺς πόδας, κατ' ὀλίγον τὸ πῦρ μέχρι τῶν γονάτων ἀνῆλθεν· ὁ δὲ, ὡς ἄλλου πάσχοντος δήπου διακείμενος: Ἆρά γε, πρὸς τοὺς παρεστηκότας δη-
195 μίους εἶπεν, παραδεδώκατέ με πυρί; Τῶν δὲ χλεύην τὸν λόγον ὑπολαβόντων, εἷς ἐξ αὐτῶν πάσσαλον κατὰ τὸ στόμα τῷ ἁγίῳ ἐπέρριψε· ὃς πρὸς τὸ ἕτερον διελάσας μέρος, τὸ μαρτυρικὸν καὶ μακάριον αὐτῷ τέλος ἐπήγαγε. Ταῖς αὐτοῦ πρεσβείαις ὁ Θεὸς ἐλεήσαι καὶ σώσαι ἡμᾶς ὡς ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος.

ΩΔΗ Ζ'. *Οὐκ ἐλάτρευ‹σαν τὴν κτίσιν οἱ θεόφρονες›* .

Θεοτοκίον.

200 Νέος γέγονεν ἐκ σοῦ Ἀδὰμ ὁ Κύριος, ἐπανορθούμενος τὸν πρὶν φθαρέντα Ἀδάμ, τὸν γενάρχην, πάναγνε, διὸ βοῶμέν σοι· Ὑπερύμνητε, χαῖρε ἀρᾶς ἡ λύτρωσις καὶ πηγὴ τῆς εὐλογίας.

Ὁ λαὸς ὁ σός, πανόλβιε, οἱ σύγχωροι, Φερρῶν ὁ σύλλογος καὶ κλῆρος ὁ ἱερὸς, συνελθόντες ἅπαντες ὑμνολογοῦσί σου τὸ μαρτύριον καὶ τὰ στερρὰ
209ʳ παλαίσ | ματα χαρμοσύνως, Ἰωάννη.

206 Ὑμνωδίαις σου τὴν πάντιμον γεραίρουσι καὶ ἀεισέβαστον μνήμην, Χριστοῦ ἀθλητά, χάριν ἐπιβράβευσον καὶ τὰ αἰτήματα ἀποπλήρωσον· πολλὴν γὰρ ἔχεις, ἔνδοξε, πρὸς Θεὸν τὴν παρρησίαν.

Ἡ καρδία σου χάριτος οἰκητήριον τῆς θείας γέγονε, γενναῖε μάρτυς Χρι-
210 στοῦ· ὅθεν συναφθῆναί σου τὸν νοῦν ἐπόθησας τῷ παντάνακτι διὰ πυρὸς καὶ αἵματος μαρτυρίου, Ἰωάννη.

Θεοτοκίον.

Λύτρον βράβευσον ψυχῇ τῇ παναθλίᾳ μου, κόρη παντάνασσα, ἐκ τῶν τοῦ κόσμου δεσμῶν καὶ ἐν ἡσυχίᾳ σε ὑμνεῖν ἀξίωσον· σὺ γὰρ ἔτεκες τὸν τῆς εἰ-

ρήνης πρύτανιν καὶ τῆς δόξης βασιλέα.

ΩΔΗ Η'. *Παῖδες εὐαγεῖς ⟨ἐν τῇ καμίνῳ⟩*.

Θεοτοκίον.

215 Ὄχημα λαμπρόν, χαῖρε, ἡλίου τῆς θείας δικαιοσύνης, παντευλόγητε· χαῖρε, ἡ τὸ βρότειον γένος ἀναπλάσασα ὑπεραγίῳ τόκῳ σου· χαῖρε, πανόλβιε ναὲ τῆς παναλκοῦς θεαρχίας· χαῖρε, τῆς ψυχῆς μου ἐλπὶς καὶ προστασία.

209v Μαρτύρων χοροὶ προσυπαντῶντες τὴν θείαν | ψυχὴν ἀνερχομένην σου, φαιδρῶς κατησπάζοντο, Ἰωάννη ἔνδοξε, καὶ ὕμνον τὸν τρισάγιον Θεῷ ἀ-
220 νέμελπον σὺν πᾶσι τοῖς ἁγίοις ἀγγέλοις, τῷ δοξάσαντί σε διὰ τοῦ μαρτυρίου.

Ἐπλήγη ὁ πλήξας τοὺς γενάρχας καὶ θάνατον ἐπεισάξας αὐτοῖς, ἔνδοξε, τοῖς γενναίοις ἄθλοις σου, οὕσπερ καθυπέμεινας ὑπὲρ Χριστοῦ στερρότατα καὶ κατηδάφισας ὀφρὺν τὴν ὑπερήφανον τούτου, εὐσεβῶν δὲ πάντων τὸ
225 κέρας ἀνυψώθη.

Γέγονας στερρὸς ὥσπερ ἀδάμας, τοὺς πόδας ἐπὶ τῇ πέτρᾳ τῇ τῆς πίστεως, στηρίξας, ἀοίδιμε, καὶ ἐχθρῶν τὰ βέλεμνα νηπίων ὡς τοξεύματα ἔωλα ἔδειξας, Χριστόν, πᾶσι βοῶν, εὐλογεῖτε καὶ ὑπερ ⟨υψοῦτε εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας⟩.

230 Ἀπέραντον εὔκλειαν ἐκτήσω τὴν ἐπιχθόνιον δόξαν παρωσάμενος, μάρτυς, καὶ ἐπίκηρον, ὡς ἔμπορος ἄριστος· καὶ γὰρ τὸν ἐφεπόμενον τῇ φύσει θάνατον ὑπέταξας τῇ σῇ προαιρέσει διὰ τὸν τῶν ὅλων Θεὸν καὶ βασιλέα.

Θεοτοκίον.

210r Σύμβολα καὶ τύποι οἱ σκιώδεις τοῦ νόμου | σὲ προεδήλωσαν, πανύμνητε, μητέρα τοῦ κτίσαντος παναληθῆ ἔσεσθαι, καὶ διὰ σοῦ σωτήριος χάρις δο-
235 θήσεται τοῖς πίστει Θεοτόκον κυρίως σὲ ὑμνολογοῦσιν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας.

ΩΔΗ Θ'. *Ἅπας γηγενής*.

Θεοτοκίον.

Ῥοαῖς ἐκ πλευρᾶς τοῦ ἐκ σοῦ ἐκλάμψαντος ἀνεζωώθημεν, ἁγνὴ παντευ-

λόγητε, τῇ παραβάσει πάλαι τεθνήξαντες· διὸ σὲ ὡς γεννήτριαν τοῦ ζωοδότου Χριστοῦ, τοῦ τὰ πάντα σοφῶς οὐσιώσαντος, ἀνυμνοῦμεν ἀεὶ καὶ δοξάζομεν.

Ἡ πανευκλεὴς ἐπιστᾶσα, ἔνδοξε, καὶ θεία μνήμη σου τὰς ψυχὰς ἐπεύφρανε πιστῶν ἁπάντων καὶ κατηγλάϊσε, πρὸς δόξαν τε καὶ αἴνεσιν Θεοῦ κεκίνηκε, Ἰωάννη, τοῦ σὲ χαριτώσαντος καὶ πρὸς πάλην ἐχθρῶν ἐνισχύσαντος.

Τὸ τῶν πειρασμῶν καὶ μαστίγων, ἔνδοξε μάρτυς, ἐπίπονον καὶ φλογὸς ἡ βάσανος καὶ ὁ ἑπόμενος τούτοις θάνατος πρὸς Θεόν σοι ἐγένετο διαβατήριον, ἐν ᾧ ἔχεις τὴν θείαν λαμπρότητα καὶ ζωὴν κληρουχίαν τὴν ἄληκτον.

210[v] Ὥσπερ ἀριστεὺς κατ' ἐχθρῶν ἐξώρμησας, καὶ ῥύμην τὴν θολερὰν αὐτῶν ἀπεξήρανας, ἀπειλουμένην κατακλυσμὸν τοῖς πιστοῖς, καὶ πλάνην ἀπετέφρωσας τὴν δεισιδαίμονα· ὅθεν νίκης τὸν στέφανον εἴληφας πρὸς Χριστοῦ, Ἰωάννη τρισόλβιε.

‹Θεοτοκίον›.

Ῥῆξον τὰς σειρὰς τῶν παραπτωμάτων μου, κόρη θεόνυμφε, ἡ τοὺς σιδηροῦς μοχλοὺς καὶ κλεῖθρα Ἅιδου καὶ πύλας ῥήξασα καὶ τέλεον συντρίψασα τῷ θείῳ τόκῳ σου, καὶ δικαίων ψυχὰς ἀνελκύσασα ἐκ τοῦ σκότους πρὸς φῶς τὸ ἀνέσπερον.

Ἐξαποστειλάριον. ‹Ἦχος πλ. β'.› *Φῶς ἀναλλοίωτον.*

Ἔσβεσας πῦρ ἀθεΐας τῇ σῇ γενναίᾳ ἀθλήσει, ἐμπρησμὸν τοῖς εὐσεβέσιν ἐπαπειλούμενον, Ἰωάννη· ὅθεν ὡς στερρὸν ἀριστέα ᾠδαῖς ἐνθέοις σὲ συνελθόντες ὑμνοῦμεν.

Εἰς τοὺς αἴνους. Προσόμοια.
Ἦχος α'. *Τῶν οὐρανίων ταγμάτων.*

Τὸν εὐκλεῆ στρατιώτην τοῦ βασιλέως Χριστοῦ, τὸν στερρὸν Ἰωάννην, τὸν τὴν πλάνην τῆς πίστεως τῷ ξίφει καὶ τῷ πυρὶ τῆς γενναίας ἀθλήσεως 211[r] ἀποτεφρώσαντα ταύτην, | νῦν ἐν ᾠδαῖς οἱ πιστοὶ ἀνευφημήσωμεν.

Δεῦτε ὁ πάντιμος κλῆρος τῆς ἐκκλησίας Φερρῶν καὶ ἐπίλεκτοι πάντες καὶ χριστώνυμος δῆμος, ὡς ἄνθεσι τοῖς ὕμνοις τὸν τοῦ Χριστοῦ ἀθλητὴν καταστέψωμεν· θείῳ γὰρ ἄνωθεν σθένει περιφραχθείς, τὸν ἐχθρὸν κατετροπώσατο.

Νῦν ἐν Θεῷ ἐπαξίως ζωὴν τὴν ἄπονον κληρωσάμενος, μάρτυς Ἰωάννη, καὶ θείας ἀεὶ φωτοχυσίας καὶ τῆς σεπτῆς ἀπολαύων μεθέξεως, ὑπὲρ ἡμῶν ἐκδυσώπει τὸν λυτρωτὴν, τῶν ὑμνούντων σου τὴν ἄθλησιν.

Δόξα. Ἦχος βαρύς.

«Θαυμαστὸς ὁ Θεὸς ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ», φησὶν ὁ θεῖος Δαβίδ· ἡ γὰρ ἀόρατος αὐτοῦ χάρις καὶ δύναμις ἐν αὐτοῖς ἐνεργείᾳ καθέστηκεν ὁρατή τε καὶ γνώριμος. Ὅθεν καὶ διὰ σοῦ, ἀθλητὰ παμμάκαρ Ἰωάννη, ἡ κραταιὰ ἐθαυμαστώθη δύναμις αὐτοῦ, τὴν νίκην σοι κατ' ἐχθρῶν τῶν τῆς πίστεως χορηγήσαντος· ὃν καθικέτευε ἐλεηθῆναι τὰς ψυχὰς ἡμῶν.

Καὶ νῦν. Θεοτοκίον.

---

10 ὥσπερ - διαλέλυται: πβ. Σοφ. Σολ. 5,15. **13** Θυσία αἰνέσεως: Ψαλμ. 49 (50), 23. **22** ὕπαρ οὐκ ὄναρ: πβ. Ομ. *Οδ.* 19, 547· 20, 90· Θεοδώρητος Κύρου, *Υπόμν. Δαν.* 1, 17 (PG 81.1280C)· *Φιλόθεος ιστορία* 21 (ΥG 82.1441). **24** ἐπὶ - πέτρᾳ: πβ, Λειτ. Ιακ. 206, 18. **48** Λουτῆρι... μαρτυρίου: πβ. Γρηγ. Νύσσης, *Ἐγκώμιον εἰς τοὺς τεσσαρ. μάρτυρας* (PG 46.781C). **51** ὥσπερ - εὔοσμον: πβ. Ψαλμ. 140, 2. **85** ἐχθροῖς - διδόναι: πβ. Β' Βασ. 22, 41· Ψαλμ. 17 (18); 40. **108-9** ὕπαρ οὐκ ὄναρ: πβ. Ομ. *Οδ.* 19, 547· 20, 90. **148** Βέργα: Πτολ., *Γεωγρ.* III 13, 31. **149-50** Ἐν κομιδῇ - ἡλικία: πβ. Μανουὴλ Κορινθίου, *Προσόμοια και κανών εις τον μάρτυρα Πέτρον* Ιβ. 512 φ 56^{v} Πέτρον ἱερέα κομιδῇ νέον ὄντα. **158** υἱοὺς διαβόλου: Πράξ. 13, 10· πβ. Α' Ιωάνν. 3, 10. **164** τὴν ἀλωπεκῆν ἀποθέμενοι: πβ. *CPG* II 216 *τὴν ἀλωπεκῆν ὑπέδυ.* **166-7** ἄγριοι θῆρες: πβ. Λευιτ. 26, 19· Δευτ. 28, 23. **187-8** ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν: Ησ. 53, 7· Πρ. 8, 32. **213-4** τὸν... πρύτανιν: πβ. Θεοδωρήτου Κύρου, *Ερμην.* Α' Κορ. 14, 33 (PG 82, 315D). **224-5** εὐσεβῶν - ἀνυψώθη: πβ. Σοφ. Σειρ. 47, 5· 11. **226-7** τοὺς πόδας... στηρίξας: πβ. Ψαλμ. 39, 3. **253** κλεῖθρα - πύλας: πβ. Ματθ. 16, 18. **269** Ψαλμ. 67 (68), 35.

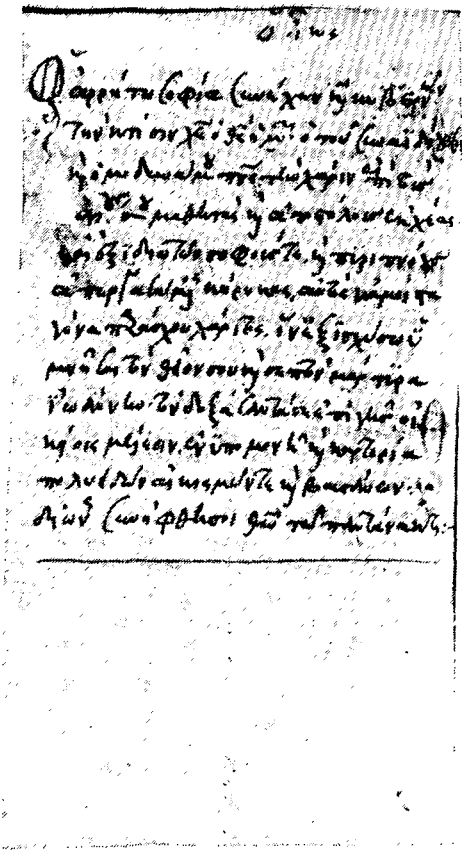
ΟΙ ΑΡΧΕΣ ΤΩΝ ΤΡΟΠΑΡΙΩΝ (Initia)

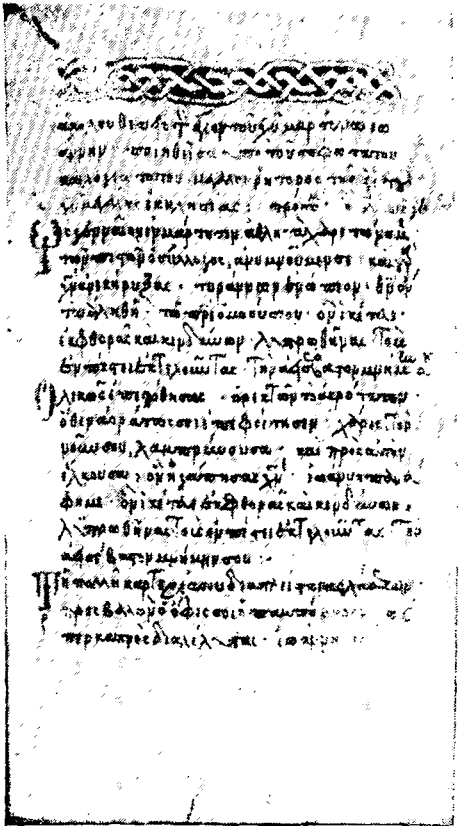
(Οι αριθμοί παραπέμπουν σε στίχους του κειμένου της Ακολουθίας)

Ἀΐδιον ἔξαλμα νοῦ τοῦ μεγάλου 42
Ἀϊδίου πατρὸς γόνον 96
Ἀνῆλθες γηθόμενος ὥσπερ θυμίαμα 51
Ἄνω ἔχων, Ἰωάννη, τῆς ψυχῆς σου τὰ ὄμματα 84
Ἀπέραντον εὔκλειαν ἐκτήσω 230
Ἀπόρρητον τὸ μυστήριον, παρθένε 131
Ἀΰλῳ πυρὶ τοῦ παρακλήτου ψυχὴν ἐπυρώθης 63
Ἀΰλων ταγμάτων σε ἀσύγκριτον ἀξίωμα 114
Γέγονας στερρὸς ὥσπερ ἀδάμας 226
Γένος τῶν βροτῶν ἀνεκαινίσθη 60
Δεῦτε ὁ πάντιμος κλῆρος τῆς ἐκκλησίας Φερρῶν 262
Ἐξέλαμψε σήμερον ἡ σεβάσμιος μνήμη σου, Ἰωάννη 30
Ἐπλήγη ὁ πλήξας τοὺς γενάρχας 222
Ἔσβεσας πῦρ ἀθεΐας 256
Ἡ καρδία σου χάριτος οἰκητήριον 209
Ἡ πανευκλεὴς ἐπιστᾶσα, ἔνδοξε, καὶ θεία μνήμη σου 241
«Θαυμαστὸς ὁ Θεός ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ» 269
Θεία κατεπέμφθη σοι θεόθεν χάρις 45
Θυσία αἰνέσεως τὸ ὑπὲρ ἀληθείας ὁλοκαυτωθὲν 13
Ἴλεων εὐχαῖς σου, Ἰωάννη, Χριστὸν ἐναπέργασαι 66
Ἰὸν ὃν ἐξήμεσε καθ' ἡμῶν ὄφις 57
Ἰσχύν σοι ἐνέθηκεν ἐπιφανεὶς Θεόδωρος 108
Λαμπρὰν ἀμπεχόμενος πορφύραν 54
Λουτῆρι λουσάμενος τοῦ μαρτυρίου 48
Λύτρον βράβευσον ψυχῇ τῇ παναθλίᾳ μου 212
Λύτρωσιν εὐμοιρηκότες διὰ σοῦ 81
Μαρτύρων θείων τὰ πνεύματα 129
Μαρτύρων χοροὶ προσυπαντῶντες 218
Μαστιζόμενος τὸν νῶτον 87
Νεκρὸν τῇ γενναίᾳ σου ἐνστάσει 69
Νέος γέγονεν ἐκ σοῦ Ἀδὰμ ὁ Κύριος 200
Νίκης τὸν στέφανον εἴληφας 120
Νοῦν μου καὶ λόγον καὶ θέλησιν 117
Νῦν ἐν Θεῷ ἐπαξίως 266
Ὁ ἀρρήτῳ σοφίᾳ συνέχων 136
Οἱ πιστοὶ ἐν ἄσμασι νῦν συνελθόντες 134
Ὁ λαὸς ὁ σός, πανόλβιε 203
Ὁλικῶς ἐπεπόθησας ὀρεκτῶν 5
Ὁ μάρτυς σου, Κύριε, ἐν τῇ ἀθλήσει αὐτοῦ 38
Ὁ νοῦς σου Θεοῦ τῷ ἔρωτι φλεγόμενος 123
Ὅτε σε ἐν μέσῳ τοῦ πυρὸς 26
Ὅτε σοι ἐφάνη ὁ κλεινὸς Θεόδωρος 22
Ὅτε τῶν τυράννων ὁ ἐσμὸς 18
Οὐ πῦρ, οὐδὲ μάστιγες, οὐ ξίφος 102

Ὄχημα λαμπρόν, χαῖρε, ἡλίου 215
Πατρικῆς χθονὸς καὶ γένους ἐγκαλλώπισμα 90
Ῥήξας ῥάκος τὸ τῆς πλάνης 93
Ῥῆξον τὰς σειρὰς τῶν παραπτωμάτων μου 252
Ῥοαῖς ἐκ πλευρᾶς τοῦ ἐκ σοῦ ἐκλάμψαντος 237
Σύμβολα καὶ τύποι οἱ σκιώδεις 233
Τῇ πολλῇ καρτερίᾳ σου διὰ πλείστων κολάσεων 9
Τῇ πολλῇ καρτερίᾳ τῶν αἰκισμῶν 75
Τοῖς βοτροῖς ἐνέθηκας τὸ εὖ εἶναι 99
Τὸν εὐκλεῆ στρατιώτην τοῦ βασιλέως 259
Τὸ τῶν πειρασμῶν καὶ μαστίγων 245
Ὑλώδους, μάρτυς, συγχύσεως 126
Ὑμνωδίαις σου τὴν πάντιμον γεραίρουσι 206
Ὑπῆλθες τὸ στάδιον τῆς μαρτυρίας 105
Ὡς γενναῖον ἐν μάρτυσιν 1
Ὡς δόξαν ἀμάραντον ἡ τῶν Φερρῶν μητρόπολις 111
Ὥσπερ ἀριστεύς κατ' ἐχθρῶν ἐξώρμησας 248
Ὤφθη ὁ ἀόρατος ἐν κόσμῳ 72

Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

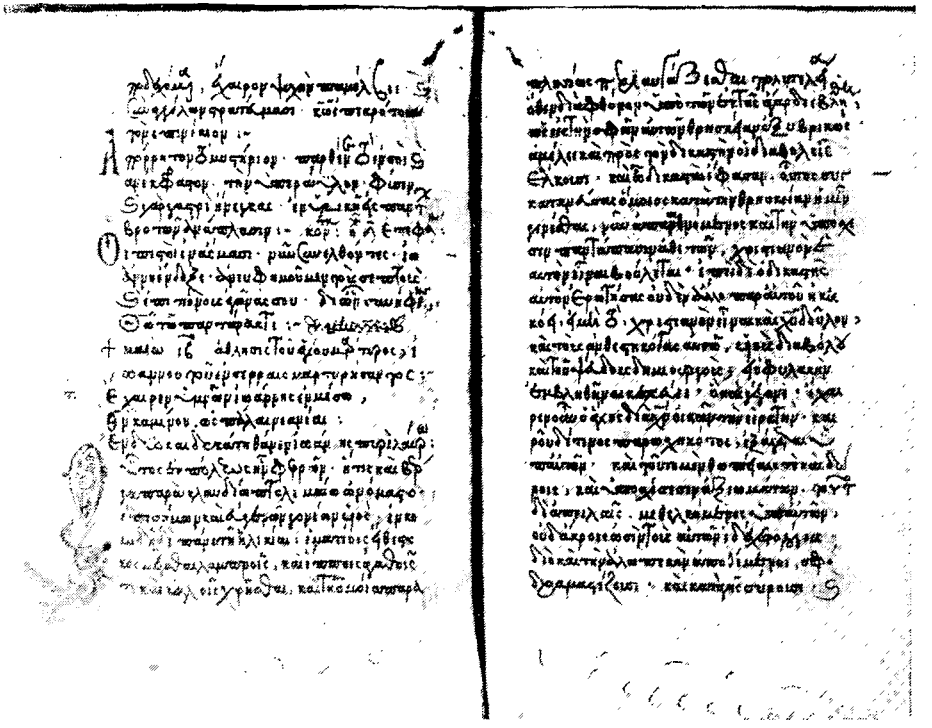




Πίν. Α΄

1. Κώδ. Ιβήρων 512, φ 202^{r}. Η αρχή της ακολουθίας που έγραψε ο Μανουήλ Κορίνθιος για τον νεομάρτυρα Ιωάννη τον Σερραίο.

2. Κώδ. Ιβήρων 512, φ 211^{v}. Ο οίκος της ακολουθίας του Μανουήλ Κορινθίου για τον νεομάρτυρα Ιωάννη (το κείμενο αυτόγραφο).



Πίν. Β'

Κώδ. Ιβήρων 512, φφ 206ω - 207ρ. Μανουήλ Κορινθίου, Ακολουθία του νεομάρτυρα Ιωάννη του Σερραίου.

Σωτ. Ν. Καδά

ΤΑ ΣΗΜΕΙΩΜΑΤΑ ΤΩΝ ΧΕΙΡΟΓΡΑΦΩΝ ΤΟΥ ΑΓΙΟΥ ΟΡΟΥΣ ΜΟΝΗ ΣΙΜΩΝΟΣ ΠΕΤΡΑΣ

Η μονή της Σιμωνόπετρας μέχρι τα τελευταία χρόνια του 19ου αι. διέθετε μια αξιόλογη συλλογή χειρογράφων. Αυτά, δυστυχώς, όλα κάηκαν από τη φοβερή πυρκαγιά του έτους 1891[1] και μας είναι γνωστά κυρίως από τον Σπ. Λάμπρο που τα είχε ήδη καταγράψει[2]. Έτσι, τα χειρόγραφα που σώζονται αυτή τη στιγμή στη μονή πέρασαν στη βιβλιοθήκη κατόπιν, προπαντός στις μέρες μας, χάρη στη φροντίδα και την αδιάκοπη προσπάθεια των πατέρων για την ανασυγκρότησή της[3].

Η σημερινή συλλογή περιλαμβάνει 123 ελληνικά χειρόγραφα, που είναι όλα χάρτινα, εκτός από ελάχιστα περγαμηνά σπαράγματα που σώζονται μέσα σε φακέλους ή είναι συσταχωμένα σε κάποιο από τα παραπάνω χειρόγραφα. Χρονικά, εάν εξαιρέσουμε δύο που χρονολογούνται αντίστοιχα στους αιώνες 14ο και 16ο, τα υπόλοιπα τοποθετούνται ανάμεσα στον 17ο και 20ό αι. Από το σύνολο των χειρογράφων τα 24 μουσικά έχουν ήδη μελετηθεί και δημοσιευθεί με λεπτομέρεια[4], ενώ και άλλα 40 — ποικίλου περιεχομένου — μαζί με το εικονογραφημένο Ευαγγέλιο του σκευοφυλακίου περιέχονται σε σύντομο κατάλογο του Μορφωτικού Ιδρύματος της Εθνικής Τραπέζης[5]. Επομένως, ακαταλογογράφητα μένουν ακόμη τα υπόλοιπα 58 χειρόγραφα και ορισμένοι φάκελοι με διάφορα σπαράγματα.

1. Λάμπρος, Κατάλογος, τ. Α' σ. IV. Βλ. και M. Richard, Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de Manuscrits Grecs, Paris 1958², σ. 47· Μ. Μανούσακα, Ελληνικά χειρόγραφα και έγγραφα Αγίου Όρους, *ΕΕΒΣ* 32 (1963), σ. 389.

2. Λάμπρος, ό.π., σ. 114-129. Η μελέτη και καταγραφή των χειρογράφων, συνολικά 245, έγινε από τον μεγάλο Έλληνα φιλόλογο κατά την πρώτη τετράμηνη επίσκεψη και εργασία του στο Άγιο Όρος το έτος 1885.

3. Άλλωστε αυτό αποτελεί πλέον κανόνα και για τις άλλες αγιορειτικές μονές, με αποτέλεσμα να διαπιστώνεται φανερά μια καταπληκτική αύξηση στον αριθμό των χειρογράφων του Αγίου Όρους.

4. Στάθης, Χειρόγραφα, τ. Β', σ. 547-553.

5. Μικροφωτογραφήσεις 1978-1980, σ. 47-49.

Όπως των προηγούμενων, έτσι και αυτής εδώ της ενότητας τα σημειώματα προσφέρουν στους ερευνητές πολλά και χρήσιμα στοιχεία. Τέτοια είναι πρώτα πρώτα τα πολυάριθμα ονόματα των γραφέων, από τους οποίους ξεχωρίζουν οι: Κύριλλος, Δανιήλ, Ιάκωβος, Ιωακείμ, Ιωήλ, Λουκάς, Ονούφριος, Ραβουλάς και Σωφρόνιος, που έχουν γράψει περισσότερα του ενός χειρόγραφα, και μια γυναίκα καλλιγράφος με το όνομα Σοφία (κώδ. 109). Κατόπιν, μαθαίνουμε από αυτά ότι τα περισσότερα χειρόγραφα γράφηκαν μέσα στη Σιμωνόπετρα, ενώ αντίθετα όσα πέρασαν στην κατοχή της προερχόμενα από κάποια άλλη κατεύθυνση, π.χ. από τη μονή της Αγ. Αναστασίας (κώδ. 12), περιορίζονται σ' έναν μικρό αριθμό. Παράλληλα μας παρέχουν και διάφορες άλλες ειδήσεις που έχουν σχέση πάλι με τα ίδια τα χειρόγραφα (τρόπος γραφής, αγοραπωλησίες) ή με ιστορικά και άλλου είδους γεγονότα, όπως είναι για παράδειγμα οι δύο παλαιότεροι εμπρησμοί της μονής στα χρόνια 1580 (κώδ. 104) και 1622 (κώδ. 44).

Η παρούσα συλλογή, που είναι η τρίτη στη σειρά, διαιρείται σε δύο μέρη. Στο πρώτο περιέχονται τα σημειώματα που υπήρχαν στα χειρόγραφα που κάηκαν και στο δεύτερο εκείνα που σώζονται στα σημερινά χειρόγραφα της μονής. Για τα δεύτερα, επειδή δεν υπάρχει για την ώρα κατάλογος με ενιαία αρίθμηση για όλα, προτάσσουμε τα φιλολογικά και άλλα χειρόγραφα όπως καταγράφονται στον κατάλογο του Μορφωτικού Ιδρύματος της Εθνικής Τραπέζης (1-40) και κατόπιν παραθέτουμε: α) τα πέντε ακαταλογογράφητα χειρόγραφα που όμως είναι ήδη γνωστά στη βιβλιογραφία με αυτούς τους αριθμούς (41-45), β) τα 24 δημοσιευμένα μουσικά για τα οποία διατηρούμε και τον παλαιότερο αριθμό τους μέσα σε παρένθεση με την ένδειξη Μ. (46-69), γ) τα 6 νέα μουσικά σα μια συνέχεια με τα προηγούμενα (70-75) και δ) τα 47 ακαταλογογράφητα επίσης χειρόγραφα που τα ταξινομήσαμε και τους δώσαμε αντίστοιχους αριθμούς (76-122). Τελευταίο αφήσαμε το Ευαγγέλιο του σκευοφυλακίου του οποίου δημοσιεύουμε εδώ τα δύο εκτενή σημειώματά του[6].

Σημειώνουμε τέλος ότι ειδικά γι' αυτή τη βιβλιοθήκη δεν ισχύει ο χρονικός περιορισμός του έτους 1800 που είχαμε ορίσει εξαρχής, επειδή διαπιστώσαμε την ανάλογη αξία και των νεότερων σημειωμάτων· άλλωστε αυτό θα εφαρμόσουμε και στη συνέχεια της έρευνάς μας. Κατά τα άλλα, η

6. Πρόκειται για ένα Ευαγγέλιο μεγάλων διαστάσεων και κοσμημένο με τις παραστάσεις των τεσσάρων ευαγγελιστών, καθώς και με πολυάριθμα επίτιτλα διαφόρων σχημάτων και αρχικά γράμματα με πλούσιο φυτικό διάκοσμο. Γραφείς του χειρογράφου είναι ο επίσκοπος Μποζέου (Buzau) και κατόπιν μητροπολίτης Ουγγροβλαχίας Λουκάς και ο μαθητής του ιερομόναχος Ιάκωβος Σιμωνοπετρίτης (μετέπειτα αρχιερέας Γάνου Χώρας). Καταγράφεται, αν και εκτός αρίθμησης, κι αυτό στον προηγούμενο συνοπτικό κατάλογο, ό.π., σ. 49, με την ένδειξη: χ.α. (= χωρίς αριθμό).

έκδοση και των παρακάτω σημειωμάτων γίνεται με τον ίδιο ακριβώς τρόπο όπως και των άλλων βιβλιοθηκών που έχουμε ήδη δημοσιεύσει. Εξαίρεση, όπως είναι φυσικό, παρατηρείται στα σημειώματα των χαμένων χειρογράφων του Α΄ μέρους, τα οποία είμαστε υποχρεωμένοι να μεταφέρουμε εδώ αυτούσια από τον Κατάλογο του Σπ. Λάμπρου. Κρίνοντας ωστόσο από άλλες περιπτώσεις υποθέτουμε ότι στα χειρόγραφα αυτά, ιδιαίτερα στα μουσικά που κατά τη συνήθειά του ο εν λόγω ερευνητής τα παραθέτει ομαδικά, θα υπήρχαν και άλλα σημειώματα[7].

7. Εκφράζω και από αυτή τη θέση τη βαθιά μου ευγνωμοσύνη στον σεβαστό καθηγούμενο της μονής Σίμωνος Πέτρας πανοσιολογιότατο αρχιμ. Αιμιλιανό για την εκεί σε κάθε επίσκεψη θερμή φιλοξενία μου, καθώς και τις εγκάρδιες ευχαριστίες μου στους λόγιους και πάντα πρόθυμους Σιμωνοπετρίτες πατέρες Ιουστίνο ιερομόναχο και Πορφύριο μοναχό για την πολύτιμη βοήθειά τους κατά την εργασία μου στη βιβλιοθήκη της μονής.

Α΄ *Από τον Κατάλογο του Σπ. Λάμπρου*

1) 6. Πραξαπόστολος. 1304-1305.

Β. τέλ. *Οἰκτροῦ πόνημα χειρὸς τοῦ Μαλαχίου*
ἁμαρτωλοῦ τε καὶ τάχα ῥακενδύτου
οὗ Χριστέ δίδου λῦσιν τῶν ἁμαρτάδων.

Ἐγράφη ἐν ἔτει ϛωιγ΄ [1304/5].

Λάμπρος, Κατάλογος, τ. Α΄, σ. 115· Vogel-Gardthausen, Schreiber, σ. 273.

2) 12. Υπόμνημα του Χρυσοστόμου στον ευαγγελιστή Ιωάννη. 12ος αι.

Ββ. τέλ. *Αὕτη ἡ βίβλος ὑπάρχει τῆς ἁγίας μεγαλομάρτυρος Ἀναστασίας τῆς φαρμακολυτρίας.*

Λάμπρος, ὀ.π., σ. 115· Volk, Klosterbibliotheken, σ. 119.

3) 17. Ευαγγέλιο. 1188.

Β. τέλ. *Χριστὲ παράσχου τῷ κεκτημένῳ χάριν,*
τῷ δὲ γράψαντι τῷ εὐτελεῖ ἱερεῖ
Κωνσταντίνῳ λύσιν [τῶν] *ἁμπλακημάτων...*

Ἐτελειώθη τὸ θεῖον καὶ ἅγιον εὐαγγέλιον μηνὶ σεπτεμβρίῳ ἰνδ. ζ΄ ἔτους ϛχϟζ΄ ἐπὶ βασιλέως κῦρ Ἰσαακίου καὶ αὐτωκράτορος Ῥωμαίων... [1188][1].

Λάμπρος, ὀ.π., σ. 115-116· Ευαγγελάτου-Νοταρά, Σημειώματα, σ. 81, 215.

4) 26. Τετραευάγγελο. 12ος αι.

Ββ. τέλ. *Ἠγοράσθη τὸ παρὸν ἅγιον τετραεὐάγγελον παρὰ τοῦ κῦρ Θεοδωσίου διὰ ἄσπρα τξ΄ παρόντων πάντων τῶν ἀδελφῶν τοῦ τε ἡγουμένου κῦρ Καλλίστου τοῦ Ἀράβου καὶ τῶν λοιπῶν Νεοφύτου καὶ Ἡσαΐου καὶ Μαξίμου καὶ τῶν ἑταίρων μηνὶ ἰουνίῳ κγ΄ ἰνδ. ια΄.*

Λάμπρος, ὀ.π., σ. 116.

5) 34. Τετραευάγγελο. 1281.

Β. τέλ. *Ἐτελειώθη τὸ παρὸν δι' ἐξόδου τοῦ μοναχοῦ κῦρ Καλλίστου, χειρὶ δὲ τοῦ ταπεινοῦ καὶ παραξίαν ἱερέως καὶ πρωτεκδίκου τῆς ἁγιωτά-*

1. Το έτος 1188 προέρχεται από την αφαίρεση των αριθμών 6697-5509, επειδή έχουμε μήνα Σεπτέμβριο. Αντίθετα η ινδικτιών ζ΄ αντιστοιχεί στο 1189, το οποίο προτιμά και ο Σπ. Λάμπρος, Κατάλογος, τ. Α΄, σ. 116.

της μητροπόλεως Ῥόδου Συμεὼν τοῦ Καλιανδρῆ (;) ἐν ἔτει ϛψπθ΄ μηνὶ αὐγούστῳ ἰνδ. θ΄ [1281].
Ὁ.π., σ. 116· Vogel-Gardthausen, ὁ.π., σ. 408.

6) 38. Τετραευάγγελο. 13ος αι.

Β. τέλ. *Ἐτελειώθη τὸ παρὸν εὐαγγέλιον δι' ἐμοῦ Θεοδώρου ἱερέως διὰ δὲ προστασίας Νίκονος μοναχοῦ καὶ ἡσυχαστοῦ...*
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 117.

7) 44. Λόγοι, κ.ά. 1626.

Β. τέλ. *Τὸ παρὸν βιβλίον ὑπάρχει κτῆμα τῆς σεβασμίας καὶ δεσποτικῆς μονῆς τοῦ ἁγίου Σίμωνος Πέτρας· ἐγράφη δὲ μετὰ τὸν δεύτερον ἐμπρησμὸν τῆς μονῆς ἔτος δεύτερον, οἷον ἐν ἔτει ϛρλδ΄* [1626]. *Ὁ δὲ ἐμπρησμὸς γέγονεν ἐν ἔτει ϛρλ΄ ἰουνίου η΄ ἡμέρα σαββάτῳ*[2] [1622], *ἐγράφη δὲ χειρὶ Κυρίλλου μοναχοῦ.*
Ὁ.π., σ. 118.

8) 45. Παραινέσεις, Λόγοι και Κεφάλαια Εφραίμ του Σύρου. 1608.

Β. τέλ. *Αὕτη ἡ θεία καὶ ἱερὰ βίβλος ἐγράφη διὰ χειρὸς ἐμοῦ Ῥαφαήλου εὐτελοῦς ἱερομονάχου τοῦ ἐκ τῆς μονῆς τοῦ Λειμῶνος, ὑπάρχει δὲ κτεῖμα τῆς σεβασμίας καὶ ἱερᾶς μονῆς τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ ἤτοι τῆς τοῦ Σίμονος Πέτρας ἐν ᾗ καὶ γέγραπται ἡγουμενεύοντος κυρίου Συμεὼν ἱερομονάχου... ἐν ἔτει ϛρις΄ μηνὶ φευρουαρίῳ η΄* [1608].
Ὁ.π., σ. 118.

9) 46. Λόγοι πανηγυρικοί. 1586.

Β. τέλ. *Ἔτους ϛζϟδ΄ ἀπριλλίου λ΄.΄* [1586] *ἐτελειώθη τὸ παρὸν βιβλίον διὰ χειρῶν ἐμοῦ ἁμαρτωλοῦ Κυρίλλου μοναχοῦ ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ καὶ λύπῃ περιττῇ διὰ τὸ ὑπάρχειν τὸ ἀντίγραφον λίαν σφαλερότατον καὶ δυστυχέστατον· οὐ μόνον γὰρ ἐν στοιχείοις καὶ συλλαβαῖς, ἀλλὰ καὶ ἐν στίχοις ὁλοπλήροις (*sic*)· διὸ εἴ τι σφαλερὸν ἂν εὕρητε, διορθώσατε καὶ μὴ καταρᾶσθε. Ἐγράφη δὲ ἐν τῇ μονῇ Σίμωνος Πέτρας διακειμένῃ ἐν τῷ ὄρει τοῦ Ἄθω.*
Ὁ.π., σ. 119.

2. *λ΄...σαββάτω*: πρόσθεσε νεότερο χέρι, Λάμπρος, ὁ.π., σ. 118. Το θέμα του σημειώματος απαντά και στο χειρόγραφο Δοχειαρίου 127, φ. 438β, Σπ. Λάμπρου, *Βραχέα Χρονικά* (επιμ. Κ. Ἀμαντου), Αθήνα 1932, σ.40-41· Κ. Δυοβουνιώτου, Αι εκκλησιαστικαί ειδήσεις των Βραχέων Χρονικών του Σπ. Λάμπρου, *ΕΕΒΣ* 11 (1935), σ. 12.

10) 47. Βίοι και μαρτύρια αγίων Οκτωβρίου. 16ος αι.

Β. *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Δανιὴλ πόνος.*
Ὁ.π., σ. 119· Vogel-Gardthausen, ὁ.π., σ. 100.

11) 48. Βίοι και μαρτύρια αγίων Νοεμβρίου. 1588.

Β. *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Δανιὴλ πόνος. Ἐτελειώθει ἐπὶ ἔτους ,ζϟς·* [1588].
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 119· Πολίτης, Βιβλιογράφοι, σ. 380.

12) 50. Συναξάριο Σεπτεμβρίου - Φεβρουαρίου. 1604.

Β. *Δῶρον τὸ παρὸν τοῦ Θεοῦ συνεργίᾳ*
ἔγραψεν ἰδοὺ Σωφρόνιος ἐν πόνῳ
ἔτους ,ζριβ· ἰνδ. δ· [1604][3].
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 119.

13) 52. Συναξάριο Μαρτίου - Αυγούστου. 17ος αι.

Β. *Ἄρτι τέρμα πέφθακε τῆσδε τῆς θείας βίβλου.*
Θεοῦ δῶρον γὰρ ἐστι καὶ πόνος Ἰωήλου.
Ὁ.π., σ. 119.

14) 53. Λαυσαϊκό. 16ος αι.

Β. *Ἐγράφει τὸ παρὸν βιβλίον παρ' ἐμοῦ ἐλαχίστου Δανιὴλ ἁμαρτωλοῦ τάχα καὶ ἱερομονάχου εἰς τὴν τῆς Σιμόπετρας μονήν.*
Ὁ.π., σ. 119· Vogel-Gardthausen, ὁ.π., σ. 99· Πολίτης, ὁ.π., σ. 380.

15) 54. Βίοι και μαρτύρια αγίων Δεκεμβρίου. 16ος αι.

Β. *Δανιὴλ ἱερομόναχος*[4]. *Ἐγράφει διὰ συνδρομῆς πολλῆς καὶ ἐξόδου παρὰ τοῦ ἐν ἱερομονάχοις κυροῦ Παρθενίου καὶ πάνυ φιλοβίβλου· αὐτὸς γὰρ καὶ τὸν Δωρόθεον τὸ βιβλίον ἔγραψε καὶ ἄλλα ἅτα· ὅθεν δέον ἐστὶ τοῖς ἐντυγχάνουσιν εὔχεσθαι ὑπὲρ αὐτοῦ. Κτῆμα τοῦτο τῆς μονῆς τοῦ Σίμονος Πέτρας.*
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 119· Πολίτης, ὁ.π., σ. 380.

16) 56. Κυριακοδρόμιο. 1633.

Β. *Ἐγράφη ἐπὶ ἔτους ζρμα· μηνὶ ἰουλίῳ δεκάτῃ* [1633].
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 120.

3. Η ινδικτιών δ· αντιστοιχεί στο έτος 1606.

4. Μονοκονδυλιά. Το σημείωμα στη συνέχεια ίσως προερχόταν από άλλο χέρι, Λάμπρος, ὁ.π., σ. 119.

17) 57. Μηναίο Μαρτίου - Αυγούστου. 15ος αι.

Β. *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ πόνος Μαρτυρίου τοῦ ἀμονάχου.*
Ό.π., σ. 120.

18) 58. Βίοι και μαρτύρια αγίων Δεκεμβρίου. 16ος αι.

Β. *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Δανιήλ πόνος. Ὁ παρὼν Μεταφραστὴς ἐγράφει διὰ συνδρομῆς καὶ ἐξόδου παρὰ τοῦ ὁσιωτάτου καὶ λογιωτάτου ἁγίου γέροντος κυροῦ Γαβριήλ καὶ φιλοβίβλου... ἐγράφει δὲ εἰς τὸν καιρὸν τοῦ πανοσιωτάτου πατρὸς καὶ καθηγουμένου κῦρ Συμεὼν ὡς καὶ ἄλλων πολλῶν βιβλίων εἰς τὴν αὐτὴν μονὴν τὴν τοῦ Σίμονος Πέτραν.*
Ό.π., σ.120· Vogel-Gardthausen, ὁ.π., σ. 100· Πολίτης, ὁ.π., σ. 380.

19) 59. Υπόμνημα στον Ιωάννη του Ιω. Χρυσοστόμου. 1634.

Β. *Ἡ θεία αὕτη καὶ ἱερὰ βίβλος ὑπάρχει κτῆμα τῆς σεβασμίας καὶ δεσποτικῆς μονῆς Σίμωνος Πέτρας· ἐγράφη δὲ χειρὶ Ἀντωνίου ἱερομονάχου διὰ συνδρομῆς καὶ ἐξόδου τοῦ πανοσιωτάτου καὶ ἁγίου προηγουμένου κυροῦ Γρηγορίου ἱερομονάχου... ζρμβ'* [1634].
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 120-121.

20) 60. Λόγοι Δωροθέου. 16ος αι.

Β. *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Δανιὴλ ὁ γράψας.*
Ό.π., σ. 121· Vogel-Gardthausen, ὁ.π., σ. 100.

21) 62. Συναξάριο Σεπτεμβρίου - Φεβρουαρίου. 17ος αι.

Β. *Βιβλίον τῆς σεβασμίας καὶ ἱερᾶς μονῆς τῆς τοῦ Σίμωνος Πέτρας τῆς ἐν τῷ ἁγίῳ τοῦ Ἄθω ὄρει διακειμένης γραφὲν ἐν τῷ σεμνοτάτῳ ἡσυχαστηρίῳ τοῦ θεσπεσίου πατρὸς ἡμῶν Βασιλείου τοῦ μεγάλου τῷ τῇ Παντοκρατορικῇ σεβασμίᾳ μονῇ διακειμένῳ ὕπερθεν τοῦ λεγομένου Ἀδου.*
Λάμπρος, ὁ.π., σ.121.

22) 63. Συναξάριο - Τετραευάγγελο. 1320-1321.

Β. τέλ. *Γόνυ μὲν ζεύξας καὶ ὑποκλίνας κάραν*
χείρας ἐκτείνας πρὸς τὰς θείας τετράδας
ἐκπεπλήρωκα τὴν θεόσδοτον δέλτον
ἐν ἔτει ϛωκθ' ἰνδ. ε' [1320/21][5].
Ό.π., σ. 121.

5. Η ινδικτιών ε' συμφωνεί με το έτος 1322.

23) 72. Ομιλίες Μαξίμου Πελοποννησίου. 1628.

Β. *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Σωφρονίου ξίσμα ,ζρλς'* [1628].
Ὁ.π., σ. 122.

24) 77. Ακολουθία Μικρού Αγιασμού, κ.ά. 17ος-18ος αι.

Β. τέλ. *Ἐτελειώθη τὸ παρὸν ἐν μηνὶ δεκεμβρίου εἰς τὰς δώδεκα ἡμέρα τρίτη παρὰ γλυφουργοῦ τεχνίτου Βενιαμὶν τοῦ Γανοχορίτου ἔτει τῷ σοτιρίῳ 1788.*
Ὁ.π., σ. 123.

25) 79. Διάφορα. 17ος αι.

Β. τέλ. α' κειμ. *Ζαχαρίας ἱερομόναχος.*
Ὁ.π., σ. 123.

26) 81. Γεροντικό. 1705.

Β. *Ἐγράφη τω παρω δια χειρός ἐμοὺ Διονισίου ἱεροδιακόνου Πάτρα κιλέου Ζακίνθος 1705 μηνίνός μαρτίου.*
Ὁ.π., σ. 123.

27) 83. Θηκαράς. 1724.

Β. ... *Ἐγράφη δὲ παρ' ἐμοῦ ταπεινοῦ Δωροθέου τάχα καί ἱερομονάχου τόὐπίκλην Κούβλη ἐκ νήσου Χίου ἐκ τῆς περιβοήτου καὶ βασιλικῆς μονῆς Σίμωνος Πέτρας, τῆς κατὰ τὸ Ἅγιον Ὄρος τοῦ Ἄθω κειμένης.* Ἐν ἔτει σωτηρίῳ ,αψκδ' [1724] *κατά μῆνα νοέμβριον.*
Ὁ.π., σ. 123.

28) 86. Μηναίο Σεπτεμβρίου - Νοεμβρίου. 1535.

Β. τέλ. *Ἠλιὰς ὁ Πελωπονήσιος καὶ ταύτην τὴν βίβλον ἐν Ἀνδριανουπόλει ἔγραψα. Ἔτους ,ζμγ' μηνὶ μαρτίῳ ιε'* [1535].
Ὁ.π., σ. 124.

29) 96. Μηναίο Δεκεμβρίου. 1540.

Β. τέλ. *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Θεοφίλου πόνος... Ἐν ἔτει ,ζμη' μηνὶ ἰουλλίῳ* [1540].
Ὁ.π., σ. 124· Πολίτης, ὁ.π., σ. 370.

30) 99. Μηναίο Νοεμβρίου. 16ος αι.

Β. τέλ. *Ετελιῶθη τὸ παρὸν μηναῖον δια χηρός ἐμοῦ Κομνενοῦ ἐν τι Μιτηλήνη.*
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 124.

31) 100. Μηναίο Νοεμβρίου. 1568.

Β. τέλ. *Έτους ,ζος· ἐν μηνὶ ἀπριλλίω θ'* [1568]. *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Ἰωήλ πόνος.*
Ό.π., σ. 124.

32) 102. Μηναίο Δεκεμβρίου. 17ος αι.

Β. τέλ. *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Νικηφόρου πόνος.*
Ό.π., σ. 124.

33) 103. Μηναίο Ιανουαρίου. 1583.

Β. τέλ. *Χριστοῦ χάριτι καὶ χειρὶ Ῥαβουλὰ μοναχοῦ. Ἐγράφη ἐπὶ ἔτους· ,ζϟα· ἰνδ. ια·· τάχα καὶ ἱερομονάχου* [1583].
Ό.π., σ. 124· Vogel-Gardthausen, ὁ.π., σ. 391.

34) 104. Μηναίο Ιανουαρίου. 1583.

Β. τέλ. *Ἐτελειώθη τὸ παρὸν μηναῖον διὰ χειρὸς παρ' ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτολοῦ Ῥαβουλὰ ἱερομονάχου τοῦ ἐκ Τρικάλλου. Ἔτους ,ζϟα·* [1583]. *Ὁ δὲ ἐμπρησμὸς τῆς μονῆς τῆς τοῦ Σίμονος Πέτρας γέγονεν ,ζπθ· δεκεμβρίω ια· ὥρα ζ· τῆς νυκτός* [1580]. *Ἐγράφη δὲ ἐν τῇ αυτῇ μονῇ ὅπερ καὶ κτῆμα αὐτῆς ὑπάρχει...*
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 124· Vogel-Gardthausen, ὁ.π., σ. 391.

35) 105. Μηναίο Μαρτίου. 1588.

Β. τέλ. ... *ἐγράφη δὲ διὰ χειρὸς ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλου Κυρίλλου μοναχοῦ ἐν ἔτει ,ζϟς· μηνὶ ἰαννουαρίῳ ...* [1588].
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 124· Vogel-Gardthausen, ὁ.π., σ. 240.

36) 106. Μηναίο Φεβρουαρίου. 16ος αι.

Β. τέλ. ... *τὸ δὲ ἐργον ἁμαρτωλοῦ Νείλου.*
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 124.· Vogel-Gardthausen, ὁ.π., σ. 330.

37) 109. Ακολουθία, κ.ἀ. 15ος αι.

Β. τέλ. *Τέρμα εἴληφεν ἡ παροῦσα βίβλος διὰ χειρὸς ἐμοῦ Σοφίας ἐγράφη· θυγατρός γε μὴν Ῥίκου τοῦ Κοντοιωάννου μαΐου ι'' πολλοῦ κόπου καὶ μόχθου· ἰνδ. τέ τρεχούσης τρίτης, ἐξακισχιλιοστοῦ καί ἑβδομιστοῦ ἔτους ἐννακοσιοστοῦ καὶ ἑβδόμου· ὅτι δέ εἰμι ἀμαθής τε καὶ γυνή, οἱ τὴν βίβλον ταύτην ἀναγινώσκοντες ἔμοιγε συγγνωτε διὰ τὸν Κύριον οὕνεκα τῶν ἀναριθμήτων σφαλμάτων* [1468/69][6].

6. Η ινδικτιών γ' αντιστοιχεί στο έτος 1470.

Λάμπρος, ὁ.π., σ. 124-125.

38) 110. Μηναῖο Ἰουνίου. 1589.

Β. τέλ. *Τὸ παρὸν μηναῖον ἐγράφη διὰ χειρὸς ἐμοῦ Κυρίλλου μοναχοῦ, ἐν ἔτει ,ζῆ· μηνὶ δεκεβρίῳ ιζ'* [1589] ... - Παρακάτω *Τὸ αὐτὸ ἔτος γέγονα καὶ κοινοβιάτης ἐν αὐτῷ τῷ μοναστηρίῳ, γράφων ἀμισθί.*
Ὁ.π., σ. 125.

39) 112. Μηναῖο Ἰουλίου. 1611.

Β. τέλ. *Τὸ παρὸν μηναῖον ἐγράφη διὰ χειρὸς ἐμοῦ Ραφαὴλ ἱερομονάχου ἐν ἔτει ,ζριθ' ... μηνὶ ἀπριλίῳ κε'* [1611].
Ὁ.π., σ. 125.

40) 114. Μηναῖο Αὐγούστου. 1590.

Β. τέλ. *Πόνος Κυρίλλου, κτῆμα δ' ἡ βίβλος πέλει*
μονῆς Σίμωνος τῆς ἐν Ἄθῳ τῷ ὄρει.
Ἐτους, ,ζῆ· μηνὶ ἰουλλίῳ ι' [1590].
Ὁ.π., σ. 125.

41) 118. Τριῴδιο. 1413-1414.

Β. τέλ. *Ἐτελιώθη τὸ παρὼν τριῴδιον... ἐπὶ ἔτους κόσμου ϛλκβ' ἰνδ. ι'* [1413/14][7]. *Χεῖρ τοῦ γράψαντος Στεφάνου ἱερέως.*
Ὁ.π., σ. 125· Vogel-Gardthausen, ὁ.π., σ. 405.

42) 125. Πεντηκοστάριο. 1566.

Β. τέλ *Ἔτους ,ζοδ' ἰνδ. θ'* [1566].
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 125.

43) 129. Παρακλητική. 1587.

Β. τέλ. *Ἐγράφη χειρί Κυρίλλου μοναχοῦ ἀμισθί ἕνεκεν ψυχικῆς σωτηρίας. Ἐν ἔτει ,ζῃε' ...* [1587].
Ὁ.π., σ. 126.

44) 130. Παρακλητική. 1587.

Β. τέλ. *Ἐγράφη πᾶσα ἡ ὀκτώηχος οἷον καὶ τὰ δύο βιβλία παρ' ἐμοῦ Κυρίλλου μοναχοῦ ἀμισθὶ ἕνεκεν ψυχικῆς σωτηρίας ἐν ἔτει ,ζῃε'* [1587].
Ὁ.π., σ. 126.

45) 134. Παρακλητική. 1695.

Β. τέλ. *Γραφεὺς πενιχρὸς μόλις ἦλθεν εἰς τέλος Ἀρσένιος τὸ ὄνομα τά-*

7. Η ινδικτιών ι' ταιριάζει στο έτος 1417.

χα καὶ ἱερέως. Ἐν ἔτι τῆς ἐνσάρκου εἰκονομίας, ,αχϛε' [1695] *μηνὶ μαΐῳ κδ' η τιμί αὐτοῦ γρόσια 8.*
Ὀ.π., σ. 126.

46) 135. Ακολουθία Μ. Εβδομάδας. 1609.

Β. τέλ. *Ἡ παροῦσα ἁγία καὶ μεγάλη ἑβδομὰς ἐγράφη χειρὶ καὶ πόνῳ Κυρίλλου μοναχοῦ ... ,ζριζ' μηνὶ ἀπριλλίῳ ε'* [1609].
Ὀ.π., σ. 126.

47) 136. Τυπικό, κ.ἀ. 16ος αι.

Β. τέλ. α' κειμ. *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ Ἰωὴλ πόνος ... Ἐν ἔτη ,ζος' ἰνδ. ια' μαρτίου η'* [1568].

48) 137. Τυπικό, κ.ἀ. 16ος αι.

Β. τέλ. α' κειμ. *Ἔτει τὸ ἀπο τῆς Χριστοῦ γεννήσεως χιλιοστῶ πεντακοσιοστῷ σαρακωστῷ θ'* [1549] *μηνὸς ἠουλλίῳ λα'.*
Ὀ.π., σ. 126.

49) 139. Ψαλτήριο. 1692.

Β. *Τὸ παρὸν καὶ ἱερὸν καὶ σωτηριώδες ψαλτήριον ἐγράφη ὑπὸ χειρὸς ἐμοῦ Λεοντίου ἱερομονάχου ἀναξίου καὶ ἁμαρτωλοῦ ἐπὶ ἔτος τὸ σωτήριον χιλιοστῷ ἑξακοσιωστῷ ἐνενηκοστῷ δεύτερω* [1692] ... *καὶ τὸ ἐ φιερώννω εἰς τὴν ἱερὰν καὶ βασιλικὴν μονὴν τοῦ Σίμωνος Πέτρα, ἥτις νέα Βηθλεὲμ ἐπονομάζεται διὰ ψυχικὴν μου σωτηρίαν.*
Ὀ.π., σ. 126.

50) 140. Ψαλτήριο. 1635.

Β. τέλ. *Τὸ παρὸν Ψαλτήριον ἐγράφη διὰ χειρὸς Λουκᾶ Οὐγκροβλαχείας τοῦ Κυπρίου καὶ ἐτελειώθη παρ' ἐμοῦ Ἰακώβου ἀρχιερέως καὶ ἐμοῦ ὄντως αὐτῷ μαθητοῦ εὐαριθμήτῳ κατὰ ,ζρμγ'* [1635].
Ὀ.π., σ. 126· Πολίτης, Ανάλεκτα, σ. 131-132· Politis, Persistances, σ. 375· Χατζηγιακουμής, Χειρόγραφα, σ. 11, 74, 298· Gratziou, Matthaios, σ. 98 σημ. 209.

51) 145. Τετραευάγγελο. 1571.

Β. *Ἐγράφη ἐπὶ ἔτους ,ζοθ' ἰνδ. ιδ'* [1571].
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 127.

52) 156. Ακολουθία Μοδέστου Ιεροσολύμων - Κανόνες. 18ος αι.

Β. *1795.*
Ὀ.π., σ. 127.

53) 157. Ευχολόγιο. 17ος αι.

Β. *Τοῦτο τὸ εὐχολόγιον ἐγράφη παρ' ἐμοῦ Παύλου ἀλλοιητροῦ καὶ ἀφιερώθη εἰς τὴν μονὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τῇ ἐπικεκλημένῃ Σιμωνος Πέτρα κτλ.*
Ὁ.π., σ. 127.

54) 166. Λειτουργίες. 1643.

Β. *Ἡ παροῦσα δέλτος ἐγράφη διὰ χειρὸς καμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ ἀναξίου τάχα καὶ ἱερομονάχου Ζαχαρίου τοῦ ἐξ Ἰωαννίνων ἐκ κώμης Λοζέτζη ... Ἐτελειώθη ἐν τῇ μεγάλῃ Βλαχία εἰς τὸ μετόχιον τοῦ Μετεώρου τὸ ὀνομαζόμενον Γόλγοθα πλησίον Τρογοβύστῳ ἐν ἔτει ,ζρνα'* [1643].
Ὁ.π., σ. 128.

55) 167. Λειτουργίες. 17ος αι.

Β. *Ἡ παροῦσα θεία λειτουργία ἐγράφη διὰ χειρὸς ἐμοῦ Ἰακώβου ἱερομονάχου καὶ ἐπεδόθη τῷ πανιερωτάτῳ μητροπολίτῃ Οὐγκροβλαχίας κυρίῳ Γρηγορίῳ κατὰ[,ζρλ]ζ' ἐν μηνὶ αὐγούστῳ κε' ἡμέρᾳ γ'* [1629].
Ὁ.π., σ. 128· Πολίτης, Ανάλεκτα, σ. 131-132· ο ίδιος, Persistances, σ. 375 σημ. 17 (αναφέρεται από λάθος με τον αρ. Simop. 187).

56) 170. Λειτουργία Ιωάννου Χρυσοστόμου. 1620.

Β. *Ἐτελειώθη ἡ παροῦσα δέλτος τῆς ἱερᾶς λειτουργίας διὰ χειρὸς ἐμοῦ ἐλαχίστου ἱερομονάχου Μητροφάνους ,ζρκη' ἰνδ. γ' μηνὶ αὐγούστου* [1620].
Λάμπρος, ὁ.π., σ. 128.

57) 182. Νομοκάνονας. 1676.

Β. *Ἐτελειώθη τὸ παρὸν ἱερὸν βιβλίον ἐν μηνὶ μαρτίῳ ιη' ἡμέρα σαββάτῳ τοῦ Λαζάρου ἐπὶ ἔτους ,ζρπδ' ἰνδ. ιδ'* [1676] *διὰ χειρὸς κάμοῦ Ἀβερκίου ἱερομονάχου Τυρνόβου τῆς Λάρισσας.*
Ὁ.π., σ. 129.

Β' *Από τα σημερινά χειρόγραφα*

58) 1. Μηναίο Ιουλίου - Αυγούστου. 16ος αι.

Ββ. φ. 126 — *Τὸ παρὸν μινέον εἰπάρχει του εν αγίοις πατρὸς ἡμων Νικολάου Μήρ(ων) τῆς Λικί(ας) του θαυ(ματουργοῦ).* — φ. 137 *Πέτω* (sic) *ετούτο τω χάρτι | υνέ του πα(πᾶ) κυρ(ί)ου Δανοίλοι | του Σπείςλεότη* (= Σπηλαιώτη;) — φ. 138β *Και τουτω χαρ|τη ηπαρχη | του μεγαλου σπηλεου.* — φ. 241 + *Ετουτο το χρατη* (= χαρτί) *ηνε.* — πφ. α (τέλ).[8] *Τῷ Σωφρονίῳ τῷ Χριστοφόρῳ, | ἀμὴν | νόμω τῷ φόβῳ.*

Ε. φ. 145β *Κατήλθες μέχρη καὶ σώματος· | παρθενικῆς ἀπο γαστρος γενόμενος ἄν(θρωπ)ος· δι' ὃ τὴν ἄχραντον Θ(εοτό)κον οἱ πιστοὶ* [.....] — παρακάτω *Να περάσης ὀμπρὸς ὀκτῶ φίλα· να ἠβρεὶς απανωκέφαλα | να λαίει ἐκῶν κατήλθες μεχρει σόματος.* — Αλλού *Λάθος.* — φ. 155 *Γράμμα ἐστὶ μέρος ἐλάχιστον φωνῆς αδιαίρετον, εἰσὶ δὲ γραμματα εἰκοσιτέ|σσαρα, α· β· γ· δ· ε· καὶ τὰ ἐξῆς τούτων φωνήεντα μὲν ἑπτὰ α· ε· η· ι· ο· υ· | καὶ ω· σύμφωνα δέ, δεκαεπτά, β· γ· δ· ζ· θ· κ· λ· μ· ν· ξ· π· ρ· σ· τ· φ· χ· ψ· τῶν δὲ | φωνηέντων μακρὰ μὲν δύο, η· καὶ ωμέγα.* — φ. 225β — *Τον μέν· εὐτηχοῦντον πάντες· ἄνθρωπή, φήλη, | τον δὲ διστηχοῦντον· οὐδαυτός· ως γενήτωρ*[9]. — φ. 274β *Καὶ ἂν θέλοις νὰ πὰς στὼ σπητι.* — *Αλλοὺ Γεωργάκη Δημητρη.*

59) 2. Ευχολόγιο. 18ος αι.

Ββ. φ. 50β. — *Καὶ τόδε σὺν τοῖς ἄλλοις | Ἰωακεὶμ ἱερομονάχου· | Κουτλουμουσιανοῦ.*

60) 4. Ιερατικό. 1814.

Β. φ.12 *Κύριε ἐλέησον, καὶ τὸν ἅθλιον Προκόπιον | 1814 — ϛωιδ' — ιουλίου 17 | ἐγράφι.* — φ.22β *Κύριε ἐλέησον καὶ τὸν ἅθλιον Προκόπιον, | 1814 — ϛωιδ' ιουλίου — 8.*

Ββ. φ.1 *Ὀνούφριος Μ. Καρ*‹α›*μανλῆς | κελίον Ἅγ(ιος) Νικόλαος Ἅγ(ιον) Ὄρος Καρυές*[10]. — φ. 1β *Παπα Νεόφιτος*[11]. — φ. 23β *Πάτερ Σάβας Καραμ|ανλῆς γέροντας τοῦ κειλίου ἁγίου Νικολάου | μὲ τὴν συνοδείαν του | Νεόφ*‹υ›*τον καὶ Νικήταν. — Παρακάτω Δόκιμος Σιμωπετρίτης | Κωνσταντῖνος Γαβριήλ | ἔτος 1884 νοεμβρίου | 13*[12].

61) 5. Ακολουθία και συναξάριο του αγίου Νικολάου του Νέου. 17ος αι.

Ββ. πφ. Α[β] *Ακολουθία τοῦ ἁγίου | μάρτυρος Νικολάου τοῦ | Νέου.* —

8. Πρόκειται για γραμμένο περγαμηνό φύλλο συσταχωμένο στο χειρόγραφο.

9. Στο ίδιο φύλλο επαναλαμβάνεται το σημείωμα μέχρι τη λέξη: *δηστηχοῦντον*, ενώ ολόκληρο βρίσκεται στο φ. 254 και η αρχή του στο φ. 224β.

10. Σφραγίδα.

11. Επαναλαμβάνεται και στο φ. 23.

12. Όλο το σημείωμα του φ. 23β είναι γραμμένο με λατινικούς χαρακτήρες.

εσωτ. β΄ καλύμμ. + *Καὶ τόδε ὑπάρχει Ἰωαννικίου ἱερέως | ἱερομονάχου λογοθέτου Κυζίκου*[13].

Ε. εσωτ. α΄ καλύμμ. «*Ενθημησις΄ δηα τον Γερακη το χαρτη | τεσσερα κροσια σταντον νουμηα | και τρηα ασσλανηα στα* [.....] | *και τρηα: κροσηα και ενα ρουπη στο σηιταρη.*

62) 6. Θηκαράς. 17ος αι.

Ε. εσωτ. α΄ καλύμμ. *Σήτον | ὁκάδης: 1021*[14]. — φ.1 *1021 | σήτον.* — φ. 12β *Παραδήσεις Γεωργηος.* — φ.13 *Γεόργειος Παναγιώτης.* — φ. 88β *Προφῆται προέκυρηξαν.*

63) 7. Βίος Ιωάννου Καλυβίτου. 17ος αι.

Ββ. φ.1 *Κτῆμα | Παρθενίου ἱεροδιακόνου.* — φ. 29 *Παρθενίου ἱερομονάχου και των γονεον αυτου.*

Ε. φ. 30β *Εγό ὦ ταπινός δούλος τοῦ Χριστοῦ τὸν Κίριον | ἰμὸν Υυσοὺν* [Χ]*ριστ*[ὸν] *καὶ ὁπερ εκείνο εκεὶ | ὁμολογὸ είς εκίνο πηστέβο τρίαδα ομοούσιιον καὶ αχοριστον*[15].

64) 8. Εξομολογητάριο. 1790.

Β. σ.88 *Εἴληφε τέρμα τὸ παρὸν βιβλίον διὰ χειρὸς Μαξίμου ἱερομονάχου καὶ πατριαρχικοῦ ἐξάρχου΄ ἐξόιδου καὶ δαπάνης Χρησάνθου προσκυνητοῦ ἱερο|μονάχου ταξιαρχίτου, καὶ πνευματικοῦ πατρὸς:* — | *ᾳψη΄:* [1790] *ἀπριλλίου ια΄:* — | *Τέλος.*

Μικροφωτογραφήσεις 1978-1980, σ.47.

Ε. πφ.Α *Σουλτα*‹*να*› *Μαρία Μαλαματίς.* - Αλλοὺ *Δοκιμιον του κονδιλιου*[16]. — πφ. Β *Δημιτριου Γεοργηου.* - *Παρακάτω Γρ(όσια) 800 ζώντων | Θανασίου, Δημητρίου Ἰωάννου.* — σ. 86 *εαν τινας πεσι μητριὰ μ(ε)τ(άνιες) 500 | μιτερα και θιγατερα μ(ε)τ(άνιες) 300 | διο αδελφους 4 ετη μ(ε)τ(άνιες) 300.* — σ. 90 Κ: *Ζήσι | Βασιλικη Σαραντη | Βασιλειου, Ηλιας, Θανάσης | Σαραντη Νικολαου | Παναγιου, και | Παναγιότης, Καλινου.* — Παρακάτω *Αγια Αννα | Ρεσπου Χρηστου.* — εσωτ. β΄ καλύμμ. *Θανασιου | Βασιλικης Ἀναστασίας | Βασιλικῆς Θεοδώρας | Δημητρίου | παράκλισης | Δημητριου Δήμου Μήτρου | Ηωλίτα Γεωργίου. | Λειτουργία | Κώνστα Σίμου Κυράτσου.*

65) 9. Κανόνες στον άγιο Γεώργιο. 1717.

Β. φ. 36 *ᾳψιζ΄* [1717], *ἐν μηνὶ δεκεμβρίω, ιδ΄.* — Παρακάτω *Ἐν τῇ πα-*

13. Μονοκονδυλιά.

14. Επαναλαμβάνεται το ίδιο στο φ. 88.

15. Πολύ φθαρμένο νεότερο σημείωμα από το οποίο ο πρώτος στίχος επαναλαμβάνεται δυό φορές. Επιπλέον προηγείται και μια δυσανάγνωστη σημείωση, ενώ ακολουθεί κάτω στην ίδια σελίδα και το αλφάβητο.

16. Στην ίδια σελίδα υπάρχει και μια αριθμητική πράξη (πρόσθεση). Παρόμοιοι εξάλλου λογαριασμοί βρίσκονται και στο verso του ίδιου παράφυλλου (πφ. Αβ), καθώς και στην εσωτερική πλευρά του β΄ καλύμματος.

ρούσῃ πυκτίδι, ὑπάρχουσιν | *αἱ κατ' ἦχον ὀκτῶ κανόνες, τοῦ ἁγίου καὶ* | *ἐνδόξου μεγαλομάρτυρος Γεωργίου· αἳτινες ψάλλονται καθ' ἕκαστον σάββα*|*τον ὅπου ἐστὶν ἡ τοῦ ἁγίου Γεωργίου μονή,* | *καθὰ τὸ τυπικὸν ἑρμηνεύει.*

Ββ. πφ. Α *Ἀβέρκιος Σιερέτης μοναχὸς* | *κελ(ίον) Ἅγιοι Ἀρχάγγελοι* | *Καρυαὶ — Ἁγίου Ὄρους*[17].

66) 10. Ακολουθία του αγίου Μοδέστου. 18ος αι.

Ββ. πφ. Α *Ἀβέρκιος Σιερέτης μοναχὸς* | *κελ(ίον) Ἅγιοι Ἀρχάγγελοι* | *Καρυαὶ Ἁγίου Ὄρους*[18]. — Αλλού *Μαργαρίτης*.

67) 11. Νομοκάνονας. 1814.

Β. σ. 261 *Διὰ χειρὸς κᾱμοῦ εὐτελοὺς Κυρίλλου ἱεροδ(ιακόν)ου:* | *τοῦ ἁγίου Σταγῶν κύρ. Γαβριήλ.* — σ. 350 *Τέλως· τοῦ πάρόντους νομοκάἰνονος, καὶ το πάντοκράτωρι* | *θεῶ· δόξα: ᾱωιδ'* [1814] | *Κ(ύ)ρ(ι)λλ(ο)ς γ(έρων).* — *σ. 371 Τέλος· καὶ το θεῶ δόξα· καὶ τη θεῶμήτορι κλέος·* | *ἀμην.*

Ββ. πφ. Α 7 *Ἑπτὰ συνόδων κανόνες* | *δεμένον* N. 90.— Παρακάτω *Τῷ παρὸν βηβλίον εἶνε του Ἰω(άννου) Ζωγράφου* | *πεδὴ Στεργίου απο χορίον Κακοπλέβρι* | *νύν δε Σιατιστέως·* | *αωνε' 1855* | *Ἰωάννης Ζωγράφος*[19]. — πφ. Β *Ἀβέρκιος Σιερέτης μοναχὸς* | *κελ(λίον) Ἅγιοι Ἀρχάγγελοι* | *Καρυαὶ - Ἁγίου Ὄρους*[20]. — σ. 54 ... *συγχωρήσει σοι Γρηγορίῳ τῷ ἱερομοἰνάχῳ: ὅσα ἂν ἔδησα(ς) καὶ ἔλυσα(ς) ἐν τῇ ἁγίᾳ ταύτῃ* | *ἐξομολογήσει, πρεσβείαις καὶ ἱκεσίαις τῆς παναἰχράντου αὐτοῦ μητρὸς καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων* | *τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστη*|*σάντων· ἀ*|*μήν*[21].

68) 13. Κανόνες στον άγιο Γεώργιο. 19ος αι.

Β. σ. 68β *Τῷ συντελεστῇ τῶν καλῶν Θ(ε)ῷ χάρις.*

Ε. σ. 23 *Γεώργηος Πολύζος ποτε Δημήτριου· Καίφαλονιά.*

69) 14. Κανόνες στον άγιο Νικόλαο. 1837, 1838.

Β. σ. 110 *ᾱωλη'* [1838]. — σ.117 *ᾱωλζ'* [1837] *δεκεμβρίῳ: κθ¨* | *χεῖρ Ἰακώβου ἱεροδιακόνου.*

17. Σφραγίδα που επαναλαμβάνεται ακόμη μια φορά πιο κάτω στην ίδια σελίδα και άλλες δύο φορές στο τέλος του χειρογράφου (πφ. Αβ).

18. Σφραγίδα.

19. Μετά το σημείωμα ακολουθεί στην ίδια σελίδα μια προτομή σε σκίτσο.

20. Σφραγίδα που επαναλαβάνεται και στο εσωτερικό του α' καλύμματος.

21. Σε ευχή που διαβάζει ο αρχιερεύς στον πνευματικό ιερέα. Εξάλλου ο Γρηγόριος, στον οποίο πιθανότατα ανήκε το χειρόγραφο, απαντά και στο τέλος ενός γράμματος συμμαρτυρίας (σ. 71): *ᾱωε' ἀπριλλίου β':* | *ὁ τῶν ἱερομονάχων ἐλάχιστος καὶ πνευματικὸς αὐτοῦ πατὴρ Γρηγόριος.*

Μικροφωτογραφήσεις 1978-1980, σ. 47.

Ε. σ. 50 *Ἡ ἐν λόγῳ ἀνακομιδὴ*[22] *ἔγινεν, εἰς τὰ 1111 ἐπὶ τῆς | βασιλείας Ἀλεξί(ου) πρώτου Κομνηνοῦ — πατριάρχου δὲ τῆς | Κων|ως Νικολάου τρίτου. Π.Φ.Β.* (= προηγούμενος Φιλάρετος Βατοπεδινός). — σσ. 76-77[23] *Ἐσημείωσα ἐν ἔτει 1869 Ἰουνίου 29. | Ἐν Βατοπαιδίῳ. | Φιλάρετος προηγούμενος Ρῶσσος.*

70) 15. Κανόνες στον ἁγιο Ἀρτέμιο. 1812.

Β. σ. 45 «*Ἐπίγραμμα, διὰ στίχων ἰάμβων· τοῦ ἁγίου ἐνδόξου Ἀρτεμίου*
«*ἄθλους ἡρώους, καὶ ἀριστείας ξένας, τοῦ πάντ' ἀρίστου καὶ σεπτοῦ ἀθλοφόρου·*
«*τοῦ καὶ στεφανίτου, καὶ γενναίου ὁπλίτου, καὶ ἐν μάρτυσι, μεγίστου Ἀρτεμίου,*
«*καὶ τῇδε πᾶσα, περιέχεται βίβλος, συνάμα πάσῃ, τούτου ἀκολουθία:*
«*ἐν τῇ πανσέπτῳ, καὶ πανιέρῳ σκήτῃ, τῆς θεοπρομήτορος ἁγί(ας) Ἄννης,*
«*ἡ τῇδε βίβλος, Ἀρτεμίου τοῦ πάνυ, γέγραπται πλείστη, ἐπιμελείᾳ ὄντως,*
«*Καὶ οἱ ἐντυγχάνοντες, ἐρρῶσθε πάντες.*
«*Ἐν ἔτει σωτηρίῳ, ᾳωιβ'* [1812] *ὀκτωμβρίου α'.* — σ. 48 *Οἶμοι: τῷ τάλανι, ὁ ἀντιγράφας καὶ οὐδὲν ἐπήησα.*
Ββ. εσωτ. α' καλύμμ. *Ὑπάρχει τοῦ Ἰωαννικίου | Κυδωνιαίου.* — Αλλού *Ἔχει γρόσια 40.* — Παρακάτω *1868 | τὴν 15 ἀπριλίου.* — Παρακάτω ... *Παντοκρατορινός.*
Ε. σ. 56 *Δοκίμιον τοῦ κο‹ν›δυλίου καὶ τῆς καλῆς μελάνης.*

71) 16. Θεοφίλου Κορυδαλέως Παραφράσεις στον Αριστοτέλη. 1833.

Β. φ.1 *1833 ἀπριλίου 1.* — φ. 372β *Τέλος τῶν ὀκτὼ τῆς φυσικῆς ἀκροάισεως βιβλί(ων), καὶ τῷ θεῷ ἡμῶν δόιξα πολλὴ καὶ χάρις ἄπειρος*[24].
Ββ. εσωτ.α' καλύμμ. *Θεοφύλου | Κορυδάλεος*[25]. — πφ. Α *Ἀβέρκιος Σιερέτης μοναχὸς | κελ(λίον) Ἅγιοι Ἀρχάγγελοι | Καρυαὶ — Ἁγίου Ὄρους*[26].

72) 25. Κανόνες στον ἁγιο Γεώργιο. 18ος αι.

Β. φ. 45β *Χεὶρ ἥ χάραξε, τὴν γραφὴν ἔσται κόνις*
γραφὴ δὲ ἔσται, εἰσαεὶ ἀλλ' οὐ κόνις.

22. Εννοείται η ανακομιδή των λειψάνων του αγίου Νικολάου (20 Μαΐου).

23. Τεμάχιο χαρτιού κομμένο από άγραφο φύλλο του ίδιου του χειρογράφου. Βρίσκεται ανάμεσα στις σελίδες 76-77 και φέρει και μικρή στρογγυλή σφραγίδα.

24. Ακολουθεί μονογραφή.

25. Συνεχίζεται σβησμένο: *δραχμὲς | N: 150(;).* Όλο το σημείωμα επαναλαμβάνεται και στο πφ. $ΣΤ^{β}$.

26. Σφραγίδα.

Τῷ συντελεστῇ τῶν καλῶν θεῷ χάρις.

Ββ. πφ. Αβ *Ἡ παροῦσα φυλλάδα, ὑπάρχει εἰς τὸ κελλί(ον), τῆς τοῦ | Σί-μωνος Πέτρας, καὶ σεμνυνόμενον ἐν ὀνόμ|ατι τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγα-λομάρτυρος Γεωργί(ου) τοῦ τροπαιοφόρου καὶ θαυματουργοῦ καὶ μη-δεὶς | αὐτὴν ἀποξενώσει ἐκ τοῦ κελλί(ου) ἵνα μὴ ὑποπέσῃ ὑπὸ τὰς ἀρὰς τῆς ἱεροσυλί(ας) καὶ ὑπὸ | θεοῦ αὐστηρῶς παιδευθῇ. 1838: ὀκτωβρίου γ': | ἐν αὐτῷ τὸ κελλίον ὑφ' ἡσυχάζαμεν ἐγὼ ὁ Εὐθύμιος Παπουντζὴς καὶ Συνέσιος οἱ μοναχοί*[27].

Ε. πφ. Α *Γ(έ)γ(ραφα) στοὺς 1786 | 1799*[28].

73) 26. Κανόνες και θαύματα αγίου Νικολάου. 19ος αι.

Ββ. πφ. Α *Ἀπό τοῦ κελλίου Δοντᾶ | τῇ 6ῃ Δεκεμβρίου 1979.*

74) 27. Νεκρώσιμη ακολουθία. 1872.

Β. πφ.Α *Βιβλίον | περιέχων τὴν διὰ τοὺς κεκοιμημένους | νεκρώσιμον ἀκολουθίαν ... ἀντιγραφὲν ἀδείᾳ καὶ διαταγῇ τοῦ πανοσιω|τάτου ἡμετέ-ρου ἁγίου καθηγουμένου, | κυρίου Νεοφύτου· ὑπὸ ἐμοῦ τοῦ ἐλαχίστου ἐν ἱερομονάχοις Γρηγορίου, Σιμωνοπετρίτου, παρακαλῶ δὲ τοὺς ἐν-τυγχάνον|τας νὰ μοι συγχωρῶσι δὴ τὰ ἐν αὐτῷ λάθη | ἢ ἀνορθώγραφα, καὶ ἀποτεθὲν ἐν τῷ κοιμη|τηρίῳ τοῦ ἱεροῦ ἡμῶν κοινοβίου τῆς | Σίμω-νος Πέτρας, δι' ὃ τέλος καὶ | ἐγένετο· κατὰ μῆνα | νοέμβριον· αωοβ'' 1872*[29].

75) 28. Ασματικές ακολουθίες. 1893.

Β. πφ. Α *Τὸ παρὸν | τεῦχος | περιέχον ... | ἐκαλλιγραφήθη παρὰ τοῦ Ἰα-κώβου ἱερομο|νάχου Χίου, ἐπιμελείᾳ καὶ δαπάνῃ τοῦ | πανοσιωτάτου ἀρχιμανδρίτου ἁγίου καθη|γουμένου τῆς ἱερᾶς Μονῆς Σιμωνόπετρας κυρίου Νεοφύτου. —* Παρακάτω *Ἐν ἁγίῳ Ὄρει τοῦ Ἄθω. | Ἐν ἔτει 1893. —* σ. 122 *Αἱ παροῦσαι ἀκολουθίαι ἐγράφησαν μετὰ | τὴν παντελῆ πυρπόλησιν τοῦ ἱεροῦ κοι|νοβίου τῆς Σιμωνόπετρας τὴν γενομέ|νην κα-τὰ τὸ 1891, ἔτος, καθηγου|μενεύοντος τοῦ πανοσιωτάτου | ἁγίου ἀρχι-μανδρίτου κυρίου | Νεοφύτου: ἐν ἔτει 1893.*

76) 29. Κανόνας στον άγιο Ιωάννη Χρυσόστομο. 19ος αι.

Β. φ. 6β. *Τὸ πνεῦμα τὸ ζῶν, ἡ θεόῤῥυτος χάρις:*
ἡ καινοποιός, καὶ παράκλητος χύσις·
ἐν ᾧ πνέω ζῶ φθέγγομαι χαίρω γράφω·
μένοις μεθ' ἡμῶν πανταχοῦ πάντα χρονον.

27. Στο φ. 72β του ίδιου του χειρογράφου αναγράφεται το ελληνικό αλφάβητο.
28. *χφ. Γ: γ: 1... 7... 8... 6... | 1... 7... 9... 8.*
29. Πάνω με νεότερο χέρι: *1952.*

77) 30. Κανόνας στην αγία Μαρία τη Μαγδαληνή. 1855, 1856.

Β. φ.1 *Τὸ παρὸν τεῦχος ...* | *καθιερώθη τῇ ἱερᾷ μονῇ τῆς ὑψηβάμονος* ⊤ *Σίμωνος Πέτρας πλουτούσης τὴν ἱερὰν* | *καὶ πάντιμον χεῖρα αὐτῆς.* | *Προσφέρεται δὲ τῷ ἁγίῳ καθηγουμένῳ καὶ* | *ποιμενάρχῃ κυρίῳ κυρίῳ Σεραφείμ ἱε|ρομονάχῳ.* | *Πόνῳ καὶ ἐπιμελείᾳ οἰκτροῦ μοναχοῦ* | *Ἰακώβου νεασκητιώτου.* | *Αἰτήσει τοῦ πανοσιωτάτου κυρίου Ἀμφιλοχίου* | *ἱερομονάχου τῆς αὐτῆς μονῆς·* | *ἐν ἔτει σωτηρίῳ* | *ϱωνς· 1856.* — φ.1β *Στίχοι ...* | *οἴκους τε οὓς ἐξύφανεν Ἰάκωβος ὁ τλήμων*[30].

φ. 9β *Εὔχεσθε οἱ ἐντυγχάνοντες ὑπέρ οὗ κόπος·*
ἄναξ δ' Ἰησοῦ, ἐξελοῦ πάσης βλάβης
ταῖς μηροφόρου λιταῖς σοὺς ὑμνυπόλους,
καὶ ἀξίωσον κλήρου τῶν σῳζομένων
ζωῆς δὲ γράψον, ἐν βίβλῳ ὦ Χριστὲ μου,
τῇ προστασίᾳ, μητρὸς σου τῆς ἁγίας·
ϱωνε· [1855] *ἐν μηνὶ νοεμβρίῳ.* — φ.17β *Τῷ συντελεστῇ τῶν καλῶν Θεῷ* ⊤ *δόξα.*

78) 31. Ακολουθία στον άγιο νεομάρτυρα Γεώργιο. 1853[31].

Β. πφ. Β *Ἀσματικὴ ἀκολουθία ...* | *αἰτήσει μὲν τοῦ πνευματικοῦ κυρίου* | *Νεοφύτου ἱερομονάχου.* | *Πόνῳ δὲ Ἰακώβου μοναχοῦ* | *νεασκητιώτου·* | *ἐν ἔτει σωτηρίῳ ϱωνγ· 1853* | *ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει.* — σ. 30 *Ἡ ἑπτάριθμος Νεοφύτων χορεία* | *τοὺς συνωνυμοῦντας σοι κινδύνων ῥύου.* | *Ἐν ἔτει σωτηρίῳ ϱωνγ·* [1853] | *πόνος Ἰακώβου.* — σ. 34 *Τέλος τῶν δύο τοὔτων* | *ἀκολουθιῶν·* | *τοῦ πνευματικοῦ κυρίου* | *Νεοφύτου ἱερομονάχου.* — σ. 39 *Γέρας πρὸς Θεοῦ εἰληφὼς ἀθλοφόρε,* | *Γεώργιε φύλαττε τοὺς ὑμνηπόλους.* | *Ἐσθλῶν ἁπάντων Χριστὸς ἀρχὴ* | *καὶ τέλος· ϱωνγ·* [1853] | *Ἰακώβου.*

Βϐ. πφ. Α *Μ(οναχὸς) Ὀνούφριος, Μ. Καραμανλῆς*[32].

79) 32. Ευαγγέλιο της Κυριακής του Πάσχα σε διάφορες γλώσσες. 1850.

Β. πφ. Β *Εὐαγγέλιον ...* | *Ἐγράφη ἐν τῳ ἁγιονύμῳ ὄρει* | *τοῦ Ἄθωνος.* | *Ἐν ἔτει σωτηρίῳ· ϱων·* [1850].

Βϐ. πφ. Α *Ἀβέρκιος Σιερέτης - μοναχός* | *κελ(λίον) Ἅγιοι Ἀρχάγγελοι* | *Καρυαὶ - Ἁγίου Ὄρους*[33].

30. Έχει σταυρό (+) και παραπέμπει κάτω σε νεότερη σημείωση: *Ἤσκησεν ἐν τῇ ἱ. Νέα Σκήτῃ περί τό 1850ό ἔτος.*

31. Το χειρόγραφο αριθμείται δύο φορές κατά σελίδα: 1-40 και στη συνέχεια 1-34.

32. Σφραγίδα.

33. Σφραγίδα.

80) 34. Στιχολογία των εννέα ωδών. 1898.

Β. πφ. Α *Στιχολογία* | *τῶν ἐννέα ᾠδῶν.* | *Καλλιγραφεῖσαι παρα τοῦ Χρυσοστόμου ἱερομονάχου Σιμωνοπετρίτου.* | + | *Μαρτίου 2. Ἔτος 1898.*

81) 35. Παρακλήσεις. 1896.

Β. σ. 1 *Παρακλήσεις ...* | *Ἀντεγράφησαν δὲ παρὰ τινος μοναχοῦ, τῇ προτροπῇ τε καὶ φιλοτίμῳ δαπάνῃ, τοῦ πανοσιολογιωτάτου ἐν ἱερομονάχοις ἀρχιμανδρίτου καὶ* | *καθηγουμένου τοῦ ἱεροῦ κοινοβίου τοῦ ἁγίου Σίμωνος Πέτρας* | *κυρίου Νεοφύτου. Ἐν ἀγιωνύμῳ ὄρει·* | *1896.*

82) 36. Ακολουθία στη μετάσταση της Θεοτόκου. 1937.

Β. πφ. Ἀ *Νέα ἀνθοδέσμοι ...* | *τῇ προτροπῇ τοῦ πανοσιωτάτου* | *Γαβριὴλ ἱερομονάχου.* | *Ἐν Ἁγίῳ Ὄρει Ἄθῳ* | *1937* | *Ἰωακεὶμ Σιμωνοπ(ετρίτης) καλλιγράφος. Ἅγιον Ὄρος Ἄθω*[34]. — σ. 4 *Διαφυλάξαι Κύριος ὁ Θεὸς τὸν πανοσιολογιώτατον ἅγιον γέροντα κύριον κύριον Γαβριὴλ ἱερομόναχον μετὰ τῆς σεπτῆς συνοδίας ἐν τῷ νῦν καὶ ἐν τῷ μέλλοντι βασιλείαν οὐράνιον αὐτοῖς χαρίσοιτο*[35]. — σ. 9 *Ἰ(ερομόναχος) Γαβριήλ.*

83) 37. Ακολουθία στους αγίους Ιωακείμ και Άννα. 1941.

Β. πφ. Α ... | *τῇ ἐπιμελείᾳ καὶ φροντίδι τοῦ ὁσιολογιωτάτου ἐν μοναχοῖς κυρίου* | *Ἰωακεὶμ μ(οναχοῦ) Σιμωνοπετρίτου·* | *καλλιγράφου.* — Παρακάτω *Ἐκαλλιγραφήθη* | *ἐν τῇ ἱερᾷ καὶ σεβασμία βασιλικῇ πατριαρχικῇ σταυροπηγιακῇ* | *μονῇ Σίμωνος Πέτρας.* — σ. 1 ... | *ὁ καλλιγράψας Ἰ(ωακεὶμ) μ(οναχὸς) Σιμωνοπετρίτης.* — σ. 27 *Θεοπάτορες τοῦ Χριστοῦ πρεσβεύσατε ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ ἀναξίου δούλου σου Ἰωακεὶμ μοναχοῦ*[36]. — σ. 50 *Ἐγράφομεν ἐν τῇ ἱερᾷ κοινοβιακῇ μονῇ Διονυσίου* | *ἡμέρα δευτέρα τῇ 5 μαρτίου 1941.* — σ. 64 *Δέξαι ὦ πάναγνε δέσποινα Μαριὰμ Θεοτόκε,* | *οὓς σοι Ἰωακεὶμ καλλιγράψας οἴκους σου.* — Αλλού *Ἰωακεὶμ Σιμωνοπ(ετρίτης) καλλιγράφος Ἅγιον Ὄρος Ἄθω*[37]. — σ. 68 *Ἁγία ἔνδοξε καὶ ἰσαπόστολε τοῦ Χριστοῦ μυροφόρε Μαρία Μαγδαληνὴ πρέσβευε ὑπὲρ ἐμοῦ τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου Ἰωακεὶμ μ(οναχοῦ) Σ(ιμωνοπετρίτου)*[38]. — σ. 84 *Ἁγία ἔνδοξε καὶ ἰσαπόστολε τοῦ Χριστοῦ μυροφόρε Μαρία Μαγδαληνὴ πρέσβευε ὑπὲρ ἐμοῦ*

34. Σφραγίδα.
35. Σε αρχικό γράμμα Θ.
36. Σε αρχικό γράμμα Σ.
37. Σφραγίδα.
38. Σε αρχικό γράμμα Π.

τοῦ ἁμαρτωλοῦ καὶ ἀναξίου δούλου σου Ἰωακεὶμ μοναχοῦ Σιμωνοπετρίτου καλλιγράφου[39].

84) 38. Πολυέλεος. 1794, 1796.

Β. πφ. Α *Ὁ πολυέλεος* | *σὺν ταῖς ἐκλογαῖς τῶν ψαλμῶν* | *κατὰ ἑορτήν.* | *Ἐγράφησαν δὲ ἐν Βρανιανοῖς τῶν Ἀγράφων,* | *παρὰ Γεωργίου ἱερέως καὶ οἰκονόμου,* | *κατὰ τὸ ͵αψϟδ΄* [1794] *σωτήρων ἔτος.* | *Δεήσει τοῦ ἐν διδασκάλοις ἐλαχίστου, καὶ* | *ἁμαρτωλοῦ Δημητρίου Χ: Πολύζου,* | *τοῦ ἐκ τῆς αὐτῆς κόμης Βρανιανῶν.* | *Παρ' οὐ ἐν τῷ τέλει τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ χειρὶ τὸ* | *πέρας ἔλαβον ἐν Βιέννῃ τῆς Ἀουστρίας.* | *Εἰς* | *διηνεκὲς μνημόσυνον αὐτοῦ, καὶ τῶν γονέων,* | *͵αψϟς΄ κατά μῆνα ἰούνιον΄ 1796.*

Μικροφωτογραφήσεις 1978-1980, σ. 49.

σ. 88 *Τέλος, καὶ τῷ ἐν τριάδι* | *μόνῳ θεῷ δόξα.*

85) 39. Ακολουθία του αγίου Γρηγεντίου. 1874.

Β. φ. 1 *Ἀκολουθία* | *εἰς τὴν μνήμην τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν* | *Γρηγεντίου* | *ἀρχιεπισκόπου Αἰθιοπίας τοῦ θαυματουργοῦ.* | *Ἐγράφη ἐν* | *ἁγιωνύμῳ ὄρει Ἄθω, τῇ 12 ἰουλίου ἐν ἔτει 1874*[40]. — φ. 13β *Τέλος τῆς ἀκολουθίας.* | *Ἐγένετο τῇ 12 ἰουλίου΄ τοῦ ἔτους 1874.*

86) 40. Παράκληση στον όσιο Σίμωνα. 1868.

Β. σ. 12 *Σοὶ τῇ δυάδι: τῇ θεία καὶ παντίμῳ,*
κυριωνύμῳ Μαγδαληνῇ πανσόφῳ,
Σίμωνι τε τῷ τῆς μονῆς προστάτῃ,
τὸν ὕμνον προσφέρω σοι μετ' ‹εὐ›λαβείας.

σ. 23 *Κανὼν ὁ παρακλητικός, ὠδε λαμβάνι τέλος,*
τοῦ μυροβλύτου Σίμωνος, τοῦ φαεινοῦ ἀστέρος.
καὶ νῦν ἀρχίζω οἴκους σοι, γράψασθαι ὁ παντλήμων
βοήθησον οὖν δέομαι, μὴ βδελύξῃ με Σίμων.

σ. 37 *Τῷ συντελεστῇ τῶν καλῶν Θεῷ χάρις΄* | *1868΄ ἰουνίου΄ ς΄.*

87) 41. Ακολουθίες της αγίας Μαρίας Μαγδαληνής και του οσίου Σίμωνος. 1893.

Β. πφ. α΄ *Ἀκολουθίαι* | ... | *Ἀντιγραφεῖσαι ἐξ ἀρχαίων χειρογράφων παιρά τινος μοναχοῦ, τῇ προτροπῇ τε καὶ φιλοτίμῳ δαπάνῃ τοῦ πανοσιολογιωτάτου ἐν ἱερομονάχοις ἁγίου καθηγουμένου τοῦ ἱεροῦ* | *κοινοβίου τοῦ ἁγίου Σίμωνος Πέτρας κυρίου* | *Νεοφύτου* | *ἀρχιμανδρίτου* | *Ἐν*

39. Σε αρχικό γράμμα Τ.
40. Επαναλαμβάνεται αποκάτω το ίδιο έτος με μολύβι από νεότερο χέρι.

ἁγιωνύμῳ ὄρει: | 1893. — σ. 99 *Διαφυλάξαι Κύριος ὁ Θεὸς τὸν πανοσιολογιώτατον ἅγιον καθηγούμενον κύριον Νεόφυτον μετὰ τῆς σεπτῆς αὐτοῦ συνοδείας ἐν τῷ νῦν καὶ ἐν τῷ μέλλοντι βασιλείαν οὐράνιον αὐτοῖς χαρίσοιτο. Ἅγιε τοῦ Θεοῦ Σίμων μυροβλήτα, σκέπε φρούρει φύλαττε τὴν ποίμνην σου*[41].

Ββ. εσώφ. α΄ καλύμμ. *Μετετέθη ἐκ τοῦ τυπικαριοῦ εἰς τά χειρόγραφα τῆς βιβλιοθήκης | (23.2.1985). Ἡ ἀρίθμηση ΑΚΟ ΑΓ.Μ. 22.7 Α εἶναι τοῦ καταλόγου τοῦ | τυπικαριοῦ.*

88) 42. Οκτώηχος οσίου Σίμωνος, κ.ά. 1896.

Β. πφ. ιγ... *Καλλιγραφεῖσαι παρὰ τοῦ Χρυσοστόμου ἱερομονάι|χου Σιμωνοπετρίτου. | Ἐν ἁγίῳ ὄρει τοῦ Ἄθω. Μαΐου ι. | Ἐν ἔτει 1896.*

89) 43. Παράκληση του οσίου Σίμωνος και της αγίας Μαρίας Μαγδαληνής. 1895, 1897.

Β. σ. 16 *Τῷ συντελεστῇ τῶν καλῶν Θεῷ χάρις. 1895. | Ἰανουαρίου εἴκοσι 20.* — σ. 124 «*Τῷ πανοσίῳ Σίμωνι μυροβλύτῃ,*
«*Ὁ δυσωδίας παθῶν ἐμπεπλησμένος,*
«*τοὺς δὲ τοὺς οἴκους τέσσαρας σὺν εἰκάδι,*
«*Τῆς αλφαβήτου ἀριθμῷ ἰσομέτρους,*
«*Προσφέρῳ δεόμενος σὺν ὑμνολόγοις,*
«*Ὀσμῆς σῶν μύρων πλήρωσον ταῖς εὐχαῖς σου,*
«*Καὶ βασιλείας οὐρανῶν ἐκδυσώπει εὐχεῖν,*
«*Ἅπαντας τοὺς πόθῳ σύν ὑμνοῦντας*
Σίμων συνώνυμε τοῦ Κορυφαίου.
Ἰανουαρίου 8, ἔτος 1897.

Ββ. σ. 1 *Ἱ(ερὰ) Μ(ονὴ) Σιμ(ωνό)πετρ(ας).*

90) 45. Οδοιπορικό Ιωαννικίου. 19ος αι.

Β. σ. 1 *Ἰωαννικίου ἱερομονάχου. | 1888.* — σ. 98 *Ἐγράψη δὲ τὸ παρὸν κατὰ τὸ 1898.*

91) 46 (Μ. 1) Ανθολογία. 17ος αι.

Ββ. εσωτ. α΄καλύμμ. + *Ἀρχὴ σὺν θ(ε)ῷ ἁγίῳ τῶν σημαι*[δίων] *τῆς ψαλτικῆς τέχνης | τῶν ἀνιόντων καὶ κατιόντων | φωνῶν* [ση]*μάτων τε καὶ πνευ*[μά]*των καὶ πάσης χειρονομί(ας)* | [καὶ α]*κολουθίας συντε.* — φ. 28β *Του παπά κυρ Νικάνορος.*

Ε. εσωτ. α΄καλύμμ. *Ηλθα ής αγιοστραι|τιω μαρτίου 19 | 1823*[42]. — φ. 7

41. Σε αρχικό γράμμα Δ.

42. Επαναλαμβάνεται πάνω από το 1823 ο ίδιος αριθμός με μαύρο κοινό μολύβι.

α΄ β΄ γ΄ ...[43]. — φ. 219β *1823 μαρτηου 19.*

92) 47 (Μ. 2). Ανθολογία Στιχηραρίου. 17ος αι.

Ββ. φ. 150 *Ἐτούτοινη οἶνε οἱ ψαλτοικὴ* | *παλλεά.* — φ. 215[β] *Τῶ παρώ στιχεῖραρι.* — πφ. ιβ[β] (τέλ.) *Ἀθανασίου τω παρων ὑπαρχη*[44]. — εσωτ. β΄ καλύμμ. *Ἀθανασίου προϋγού* | *μένου εκ νισου Ψαρον.*

93) 48 (Μ. 3) Αναστασιματάριο. 18ος αι.

Ββ. πφ. Α *Καὶ τόδε Ἰωάννου Θεοδώρου΄* | *Σιατιστέου: Νο 23*[45].
Στάθης, Χειρόγραφα, τ. Β΄, σ. 555.
πφ. Α *Γεοργιο Νεραντζη Μουσταφᾶ(;).* — πφ. Ββ (τέλ.) *Καὶ τόδέ Ἰωάννου Ν(εράντζη): Μουσταφᾶ(;)* | *Ν: κς΄.*
Ε. πφ. γ[β] (τέλ.) *Τὸ βαμπάκη-* | *ἄσπρα 124 καὶ παράδες 68 τὴν μίαν βάλαν παράδες 22* | *καὶ τᾶς δύο παράδες 39.*

94) 49 (Μ. 4). Αναστασιματάριο. 18ος αι.

Ε. φ. 1β Γουρίας. — φ. 2 *Πέτρος.* — φ. 6 *α β γ ...*[46] — φ. 13β *Ξαθιπι*[47]. — φ. 14 *Δεσπινα Θεοτοκε*[48]. — φφ. 17β-18 *Εχο τρις μηνες* | *να μαθο την νηγι* | | *ασα ‹ς› πατερα μου* | *και μ‹η›τερα μου* | *κε* | *εχο μεγ|αλι*[49]. — φφ. 41β-42 *Προσκενηματα* | *πατερα μου κε μητ‹ὲ›ρια μου* [....] | | *αφου ηρτα ηστο* [....] *μο* | *ναστ(ή)ρι κε το με* | *οσ τορα ησ ελε.* — φ. 48 *Ξενη μοναχι.* — φ. 64 *Επιγα ησ την* | *βι‹θ›λε‹ὲ›μ*[50].

95) 51 (Μ. 6). Ειρμολόγιο - Δοξαστάριο - Τριώδιο. 19ος αι.

Β. φ. 79 *Μετέγραψα* | *ἐν Κέᾳ τῇ 20 ἀπριλ(ίου) 1877* | *Δ. Γιαβρούτης.*
Ββ. φ. 1 *Καὶ τόδε Ἀντωνίου Παπαδοπούλου τοῦ ἐκ* | *Κέας.* — πφ. α (τέλ.)
Antonios Papadopoulos. — πφ. δ (τέλ.) *Ἀνήκει τῷ Ἀντωνίῳ Παπαδοπούλῳ ἐκ Κέας.*

43. Αναγράφεται το αλφάβητο, το οποίο επαναλαμβάνεται και σε δύο άλλα σημεία του ίδιου χειρογράφου (φ. 7 και εσωτ. β΄ καλύμμ.).

44. Βρίσκεται ανάμεσα στους στίχους 8ο και 9ο της ευχής: *Ἅγιος ο Θεὸς* | *υμνοῦμεν σε προσκυνούμεν σε* | *πατέρ ἄναρχε υιε συνάναρχε* | *και πνέμα αγιον το εκ του* | *πατρος εκπορευομενον και* | *εν υιω αναπαβόμεννον τριᾶς* | *αγία ελεησον και σ‹ῶ›σον ημας·-* | ..... | ..... | ..... Βλ. και Στάθης, Χειρόγραφα, σ. 554, όπου γίνεται λόγος για νεότερες δοκιμές στη γραφή.

45. Το σημείωμα επαναλαμβάνεται στην ίδια σελίδα δύο ακόμη φορές, από τις οποίες στη δεύτερη περίπτωση σώζεται μόνο η πρώτη σειρά.

46. Επαναλαμβάνεται όλο το αλφάβητο ή ένα μέρος του στα φφ. 7, 13 και 21.

47. Το ίδιο όνομα αναγράφεται και στο φ. 14.

48. Οι ίδιες λέξεις βρίσκονται και στα φφ. 14β, 15, 24β και 25.

49. *Μητέρα μου κε εχο μεγάλη·* όλο το σημείωμα ή λίγες μόνο λέξεις του υπάρχουν και στα φφ. 3β, 4, 9, 12β, 27β, 28 και 66β.

50. Στο χειρόγραφο απαντούν και άλλες παρόμοιες και το ίδιο κακογραμμένες σημειώσεις.

Ε. πφ. Ββ *Δι' ευχῶν τοῦ ἁοιδίμου* | *ἁγίου Ἄνδρου Προκοπίου* | *1854* Ἄνδρος.
Στάθης, ὁ.π., σ. 559.

96) 52 (Μ. 7). Ειρμολόγιο. 19ος αι.

Ββ. πφ. Αβ *Εἰρμολόγιον μουσικόν* | *δραχμὰς Ν. 2000*[51].
Ε. εσωτ. β' καλύμμ. *Ἐρασίστρατος Κωσταντίνος*[52].

97) 54 (Μ. 9) Αναστασιματάριο. 19ος αι.

Ββ. πφ. α^{β} (τέλ.) *Τὰ τετράδια ὁπου τὸν ἐδοσα*[53]. — Παρακάτω *Τοὺς παράδες ποὺ μοῦ δίδει*[54].
Ε. φ. 7β *Γεώργιος Λάμπρου*[55].

98) 55 (Μ. 10) Δοξαστάριο. 19ος αι.

Ββ. πφ. Ββ *Γρ(όσια) 80' τῇ 10 Ἰουλίου* | *1877* | *ἠγοράσθη*. — Αλλού *Κτῆμα* | *Κυρίλλου ἱερομ(ονάχου) Σ(ίμωνος) Π(έτρας) καὶ καθηγουμένου τοῦ Ἱ(ερου) Κοινοβίου τοῦ Ξενοφῶν*|*τος μετά.*
Στάθης, ὁ.π., σ. 563.

99) 56 (Μ. 11). Ανθολογία - Τριώδιο. 19ος αι.

Ββ. πφ. Α *Ὁ ἐκδότης* | *Κ. Σκαπερθος*. — σ. 138 *Δαμασκηνὸς ἱεροδιάκονος*[56].
Ε. πφ. Αβ *Τὸ ἔτως 1891* | *Μαΐου' 28* | *ἑκάηκαι ἡ Σίμονος* | *Πέτρα τὸ Μοναστίρι* | *εἰς τὸ Ἅγιο Ὄρως*. — πφ. Ββ *Παρ' ἐμοῦ τοῦ* | *Ηλία' Μάστορο Βασίλη* | *Σιμωνοπετρίτη ἁμαρ*|*τωλοῦ*. — Παρακάτω *1891 σωτήριον ἔτος* | *φεβρουαρ(ίου) 13.*
Στάθης, ὁ.π., σ. 567.

100) 59 (Μ. 14) Τριώδιο - Πεντηκοστάριο. 19ος αι.

Ββ. πφ. Α «*Τὸ παρὸν δοξαστάριον ὑπάρχει Πέτρου Καΐρη*. — πφ. Αβ + *Τῶ εὐγενὴ καὶ ἀγαποιτὼ μοι κὴρ Πετράκη* | *Καεΐρη του ποτὲ Θεοδώρω*

51. Διορθωμένο το 2500.

52. Τα δύο ονόματα αναγράφονται στην ίδια σελίδα από τέσσερις και δύο φορές αντίστοιχα. Επίσης στο εσωτ. του α' καλύμμ. υπάρχουν διάφοροι λογαριασμοί.

53. Προσθέτονται οι διάφοροι αριθμοί και βγαίνει το σύνολο των 23 τετραδίων.

54. Με δύο προσθέσεις έχουμε σύνολο 23 τετράδια.

55. Στο πφ. Αβ υπάρχει το μονόγραμμα *ΙΣ ΧΣ* | *ΝΙ ΚΑ* και σε άλλο σημείο η φράση: *Δυνάμωσον ὁ Θεὸς τοῦτο, ὃ κατηργάσω ἐν ἡμῖν Δαβὶδ ξε'*. Επιπλέον στο εσωτ. του β' καλύμμ. αναγράφονται διάφοροι λογαριασμοί.

56. Παρακάτω υπάρχει στρογγυλή σφραγίδα: *Βιβλιοθήκη Ἱερᾶς Μ(ονῆς) Σιμωνόπετρας*. Η ίδια σφραγίδα απαντά και σε άλλα χειρόγραφα της μονής.

εις το ἄνω ἀγορα | στου εἰγιὸς | εις Ἄντρο.
Στάθης, ὁ.π., σ. 571.

Ε. πφ. γ (τέλ.) [..]*οσε και ει μιτερα μου κατα πολας εχα* | [..] *δια τα αρνια α-σιρνικα αλα* [..... ⊤ ..] *και μου εδοσεν πεντε τιροβολια οντα* | *αρνια και πεντε τιροβολια ομος* [. | ..]*νιταν᾽ αρνια να πιτισι ει δουλια σ*[. | ...] *τι ε-φιρεν ο χαρανας ενους γροσιου* [.. | ...] *δεν το νε δινι α δεν φερι ενα του* [... | .] *διδι σου οτι ο Γιρβασιος μετοχια* [.. | .]*αδι στο μποταμο στα μπελια μας απὸ* [.. | ...] *καμινι δο ειτονε παρα πολι* [..... | ...]*μια στο καμπο μας και ανεβρι αλατι* [... | ..] *τις Μαρουλας στα βαρκακια οντος θ*[.. | ..] *μας και τον αγιον δεσποτι ολι μικρι* | *και δια τα αβγα εινει 328: γ(ρόσια) και δια* | [...] *το δοσομι επιδι της και ο Νικολα*[. | ...]*ιτε σε τε-φτερια ομος ει ρανια* | [..] *το ει μιρι της βασιλιας μονε να το* [.. | .....] *ο καθε παπας με στυ λιστα α* | [.....] *διακίς.* — πφ. γ^{β} (τέλ.) *καμπανακι* | *στηλε του σιορ λιναδακι* | *τεσαρογροσιο λιναρι* | *και του Γιανακι μια πείρτα καλι και ερχαμενος* | *εδο σου᾽ δουνι τα ασπρα* | *παράδες.* — εσωτ. β᾽ καλύμμ. *Και μητέρα μου πολα σε χαι*[ρετῶ].

101) 62 (Μ. 17). Ανθολογία. 1897.

Β. φ. 68β *Ἔγραφον ἐν Καρυαῖς Ἄθω* | *ἐνδεκάτῃ ἰανουαρίου* | *1897* | *Καλλίνικος ἱεροδιάκονος* | *παπᾶ Αγαθαγγέλου.*
Στάθης, ὁ.π.,.σ. 573.

102) 65 (Μ. 20). Ανθολογία. 19ος αι.

Ε. φ. 21 *Ἡσυχιος μοναχ(ός).* — πφφ. Αβ᾽-Β (τέλ.) *Ἡ ἐν Νικαία 325 Κωνσταν(τίνος) Μέγας* | *ἡ ἐν Κ/πόλει 381 Θεοδόσιος Μέγας* | *ἡ ἐν Ἐφέσω 431 Θεοδόσιος Μικρός* | *ἡ ἐν Χαλκηδόνι 451 Ἰουστίνι(ανός) Μέγας* | *ἡ ἐν Κ/πόλει 553 Μαρκιανός* | *ἡ ἐν Κωνσταν(τινουπόλει) 6. Κωνσταντ(ίνος) Πωγωνᾶτος* | *ἡ ἐν Νικαία 788 Κωνστ(αντίνος) Εἰρήνη*[57].

103) 66. (Μ. 21). Τετράδιο (Φυλλάδα). 1903.

Β. φ. 1β *Ἐν ἔτει σωτηρίῳ* | *1903ῳ* | *μηνὶ δὲ τῷ μαρτίῳ* | *σαββάτῳ 22* | *Παϊσίου ελαχίστου* | *πάντων τῶν βροτῶν αἰσχίστου* | *τάλανος αγιο-ρείτου,* | *μοναχοῦ Σιμωπετρίτου.*
Στάθης, ὁ.π., σ. 575.

104) 70. Στιχηράριο. 1820.

Β. πφ. Α *Γραφὴ τοῦ σωτηρίου ἔτους 1820᾽ ϡωκ᾽.* — σ. 262 *Τέλος* | *τοῦ*

57. Αριθμητικές πράξεις βρίσκονται διάσπαρτες και στις δύο σελίδες και επιπλέον στη δευτερη: *εἰς τας εἰπερχομέ*ινας.

στιχηραρίου | *ἔτος ϛωοκ'* [1820].

105) 71. Μουσικό εγκόλπιο. 18ος αι.

Ββ. σ. 207 *Στέφανος μοναχός*[58].

106) 72. Μουσικό. 19ος αι.

Ββ. εσωτ.α' καλύμμ. *Κτῆμα τοῦ* | *Βασιλειου ὑποτακτικοῦ τοῦ ἀρχ.* | *Στεφάνου Παντοκράτορινου (Μαλδυτίου) τῇ 11* | *μαρτίου 1903.* — σ. 111 *Βασιλειου Στεφάνου γέροντος.*

107) 73. Οσιακό. 1956.

Β. σ. 1 *Ὁσιακὸν* | ... | *μελοποιηθέντα ὑπὸ τοῦ μουσικολογιωτάτου ἱερομονάχου κυρίου Δανιὴλ Δανιηλίδου. Ἐκ* | *Κατουνακίων.* — Αλλού *Καλλιγραφηθέντα ὑπὸ* | *Ἰωακεὶμ μ(οναχοῦ) Σιμωνοπετρίτου* | *καλλιγράφου* | *1956.*

108) 74. Καλλίφωνος αηδών στην πεντηκοστή. 20ός αι.

Β. φ. 1 *Ἰωακεὶμ Σιμωνοπ(ετρίτης) καλλιγράφος Ἁγιον Ὄρος Ἄθω*[59].

109) 77. Ακολουθία αγίων Κωνσταντίνου και Ελένης. 20ός αι.

Ββ. πφ. Α *Ἱ(ερὰ) Μ(ονὴ) Σιμ(ωνό)πετρας.* — σ.9 (τέλ.) *Παναγιωτίδης, μεταφραστὴς καὶ* | *δακτυλογράφος.*

110) 78. Παράκληση αγίας Μαγδαληνής. 19ος αι.

Ββ. verso εσωφ. β' καλύμμ. + *Ἐν Πετριωτικῷ Κασσάνδρας τῇ 26 μαρτίου 1914* | *ο ἐν ἱερομονάχοις ἐλάχιστος Ματθαῖος Σ(ιμωνο)πετρίτης.*

111) 79. Ακολουθία στον άγιο Νικόλαο. 1881.

Β. σ. Γ' *Ἀκολουθία ...* | *Ἀντιγραφεῖσα παρά τινος μοναχοῦ, ἔκτινος ἑτέρας ἀρχαίας χειρογράφου, εὑρισκομένης ἐν τῇ σεβασμίᾳ μονῇ, τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου, δι' ἐπιμελείας προτροπῆς τε καὶ* | *φιλοτίμου δαπάνης, τοῦ πανοσιωτάτου ἐν* | *ἱερομονάχοις κυρίου Νεοφύτου καθηγουμένου τοῦ ἱεροῦ κοινοβίου, τοῦ Ἁγίου Σίμωνος Πέτρας, εὐλαβείας αὐτοῦ ἕνεκεν πρὸς* | *τὸν Ἅγιον.* | *Ἐν ἁγιωνύμῳ Ὄρει:* | *1881.* Ββ. πφ. Α *Ἀπὸ τοῦ κελλίου Δοντᾶ* | *τῇ 6η δεκεμβρίου 1979.*

112) 81. Στιχολογία των εννέα Ωδών. 1898.

Β. πφ. Β *Στιχολογία* | *τῶν ἐννέα ᾠδῶν* | *καλλιγραφεῖσαι παρὰ τοῦ Χρυσοστόμου ἱερομονάχου Σιμωνοπετρίτου.* — Παρακάτω *Φεβρουαρίου 6. Ἔτος 1898.*

58. Σφραγίδα.
59. Σφραγίδα.

113) 82. Ακολουθία αγίας Μαρίας της Μαγδαληνής. 19ος αι.

Β. πφ. Δβ *Αὕτη ἡ φυλλάδα τῆς ἁγί(ας) ἐνδόξου μυροφόρου καὶ* | *ἰσαποστόλου Μαρίας τῆς Μαγδαλινῆς, ὑπάρχει τῆς* | *σεβασμί(ας) μονῆς τῆς ἐπονομαζομέν(ης) τῆς Σίμωνος Πέτρ(ας)·* | *ἔνθα καὶ ἡ ἀριστερὰ αὐτῆς χεῖρα τεθυσαύριστε· καὶ* | *μηδεὶς τολμήσειεν ἀποξενώσει αὐτήν, ἐκ τῆς μονῆς ταύ(της, ὅτι θέλη ἔχη ἀντίδικον τὴν ἁγίαν Μαγδαλινήν, καὶ* | *τὸν ὅσιον πατέρα ἡμῶν Σίμωνα τὸν μυροβλύτην, καὶ κτίτορα τῆς ἁ-γί(ας) μονῆς ταύτης· καὶ τὰς ἀρᾶς τῶν ἁγίων, τιη¨* | *θεοφόρων πατέ-ρων τῆς α· συνόδ(ου)· καὶ τῶν λοιπῶν ἓξ, ἁγίων συνόδων* | *ϛωλγ·* [1833]. — φ.1β *Ἀκολουθία ...* | *καθιέρωμα τῆς σεβασμίας μονῆς Σίμο-νος Πέτρας* | *ἐν ᾗ τεθησαύρισται καὶ ἡ ἱερὰ καὶ πάντιμος αὐτῆς* | *χεῖρ ἡ ἀριστερά. Μηδεὶς οὖν τολμήσειεν ἀποξενῶσαι αὐτὴν ἵνα μὴ γένηται ὑ-πόδικος ἀρῶν.* — Παρακάτω *Ἐγράφη μὲν κ(α)τ(ὰ) τὸ ϛωλγ·* [1833] *σω-τήριον ἔτος* | *ἤδη δὲ προσετέθησαν καὶ τεσσαρα προσόμοια* | *τοῦ ἑ-σπερινοῦ, καὶ ἓν δοξαστικόν, ἐπιδιορθωιθέντων καὶ τῶν λοιπῶν δ· πρὸς τὸ μέλος τοῦ ἤχου·* | *παρὰ μοναχοῦ Ἰακώβου* | *ϛωμϛ·* [1846]. — φ. 35β *Ἀπηρτήθη καὶ ἐκαλλωπίσθη παρὰ μοναχοῦ* | *οἰκτροῦ Ἰακώβου ϛωνη·* [1858].

Ьβ. πφ. Α *1823 ... ἐγράφοι ἢ φιλ(λλάδα)* | *καὶ ἦνε του παπα Σιμεὸν ἴ-γουν του πνευματικού ...* — Παρακάτω *1847 Ἰουλίου 20.* | *Αὕτη ἡ φυλλά-δα ἐμπεριέχει ἅπασαν τὴν ἀκολουθί(αν) χειρογράφως τῆς μυροφόρου καὶ ἰσαποστόλου Μαρίας τῆς Μαγδαλινῆς τὴν ὁποί(αν) ἐφιλοπόνησεν ὁ ἐν* | *μοναχοῖς Ἰάκωβος Βατοπαιδινὸς προτροπ(ῆς) δὲ καὶ* | *δαπάνης τοῦ πανοσιωτάτου ἁγίου καθηγουμένου κυ(ρίου)* | *Ἀμβροσίου τῆς τοῦ ὁσίου π(α)τρὸς ἡμῶν καὶ μυροβλύτου Σίμονος Πέτρας ἱερᾶς μονῆς ἥ-τις ἔχει καὶ* | *τὴν χεῖρα της πρὸς ἁγιασμὸν τῶν π(ατέ)ρων· καὶ μάλιστα κατ' ἔτος ἐκτελεῖται χαρμόσυνος πανήγυρις* | *εἰς τὰς κβ· τοῦ Ἰουλίου μηνός.* | *Παντελεήμων μον(αχὸς)* | *γέγραφα ταῦτα τὰ* | *ἄνωθεν* | *γράμματα.*

Ε. φ. 43β *Ἰωάννου Δημητ(ρίου) Ἀστερίου Πέγιου Μόσχου.*

114) 83. Ακολουθίες. 19/20ός αι.

Ββ. σ. 2 *Ι(ερὰ) Μ(ονὴ) Σιμ(ωνό)πετρας.*

115) 85. Ακολουθία αγίου Αντωνίου του νέου. 1850.

Β. φ. 1 *Ἀκολουθία ...* | *Ἐγράφη διὰ συνδρομῆς καὶ δαπάνης Ἀντω-νίου μοναχοῦ καὶ τῆς συνοδίας αὐτοῦ.* | *Ἐν ἔτει σωτηρίῳ, ϛων·* [1850]. — φ. 15 *Ἐγράφη διὰ χειρὸς Θωμᾶ ἱερομ(ονά)χ(ου)· τοῦ Γερμα-νοῦ· ϛων·* [1850]· | *δεκεμβ(ρίου): ιη·*.

116) 86. Ακολουθία αγίου Μοδέστου. 1930.

Β. φ. 8 ... | *ποιηθέντες ἐν ἔτει σωτηρίῳ* | *1930.*
Ββ. πφ. Α *Ἡ παροῦσα ...* | *ὑπάρχει ἀφιέρωμα εἰς τὸν ἐν* | *Κραβασσαρᾷ ναὸν* | *τοῦ ἁγίου.* | *Ὅθεν διαμένει πάντοτε* | *αὐτόσε.*

117) 87. Ακολουθία Γενεθλίων της Θεοτόκου. 1875.

Β. πφ. Γ *Καὶ τόδε σὺν τοῖς ἄλλοις Γαβριὴλ μωναχός.* | ‹Ἐ›*γράφη: 1875.*

118) 88. Ακολουθία αγίας Μαρίας Μαγδαληνής. 19ος αι.

Β. πφ. Α *Τὸ παρὸν τεῦχος ἀντιγραφὲν* | *ἐκ διαφόρων περισυλλεχθέντων, ἐγέ*|*νετο μετὰ τὴν παντελῆ πυρπόλη*|*σιν (28 μαΐου 1891) τοῦ ἱεροῦ* | *κοινοβίου μοναστηρίου τῆς Σίμω*|*νος Πέτρας, ἐπιμελείᾳ καὶ δα*πά|*νῃ τοῦ καθηγουμενεύοντος αὐτοῦ* | *ἁγίου ἀρχιμανδρίτου κυρίου Νεοι*|*φύτου πρὸς χρῆσιν τῆς αὐτῆς ἰδίας μονῆς, καλλιεγράφη παρὰ τοῦ* | *Ἰακώβου ἱερομονάχου Χίου.* — Παρακάτω *Ἐν ἁγίῳ ὄρει τοῦ Ἄθω.* — πφ. Αβ *Οὗτος*[60] *ἤκμασεν κατὰ τὸ 1850 ἔτος, καὶ* | *ἀσκήτευσεν ἐν τῇ ἱερᾷ Νέᾳ Σκήτῃ τοῦ ἁγί*|*ου Παύλου.*
Ε. σ. 60 *Ἐν Λήμνῳ ἰουνίου 1907.* | *Κατὰ τὸ 1913 πρὸς Κασσάνδραν* [..... ...] *Ματθαῖος πνευματικὸς καὶ γέρων.* | *Ἰωάννης μοναχὸς* | *Μηνᾶς Δούκας.* — σ. 61 *Δημητρίου* | *Χρήστου* | *Τριανταφύλου* | *Δημητρίου* | *Στυλιανοῦ* | *Εὐγενίας.* — σ. 62 *Θεμιστοκλῆ Γεωργίου* | *Στυλιανοῦ Σταμάτη* | *Γρηγορίου* | *Πέτρου* | *Μαρία Μόσχου* | *Ἀποστόλου* | *Δημητρίου* | *Ἀκριβὴ* | *Χαραλάμπου* | *Φωτεινὴ* | *Ἀστερίου* | *Δημητρίου.* — σ. 63 *Κεκειμιμένων* | *Πενελόπη.*

119) 90. Ακάθιστος Ύμνος. 1681.

Β. φ. 28 *Τὸ παρὸν φιλάδι εἰ*|*πάρχει ἐμοῦ, Γρηγω*|*ρίου μοναχοῦ, τοῦ σι*|*ναΐτου, καὶ ὥποιως τῶ* | *ξενόσοι, να ἔχει τὴν ἀρὰν τῶν* | *τριάκοσοιων δέκα καὶ* | *ὀκτὼ θεοφόρων π(ατέ)ρον* | *αμήν, αχπα'* [1681] | *κατὰ μήνα ἰανοῦἀρι(ον).*
Ββ. φ. 33 *Παρὰ Νικωλάω το παρὼ* | *εν ετή απω σωτηρηου ηκω*|*νωμηας χρησ*‹*τ*›*ου* |... — φ. 60β *Γράψιμο έδοσα - ἄσπρα - 15:30*[61]. — φ. 100β *Ἡ θεῖα λειτουργία τοῦ μεγάλου Βασιλείου, ἐν πρώτοις ἀρχηνά τοῦ χρόνου, ἀπὸ τὴν παραμονὴ* | *τοῦ Χριστοῦ γένων.*

120) 91. Σημειώσεις διάφορες. 19ος.

60. Εννοείται εδώ ο ιερομόναχος Ιάκωβος.
61. Παρόμοια σημείωση υπάρχει και στα φφ. 52β και 76β.

Β. φ. 5β *Ἔτους 1861: 6: Ἰανουαρίου | Ἀθανάσιος μοναχὸς γράψας | ὅστις χριματίσας κανονάρχης εἰς τὴν ἐκλησίαν | του Πρωτάτου*[62].

121) 92. Συλλογή λόγων (Μέλισσα). 19ος αι.

Β. σ. 1 *Ἰ.Κ.Διονυσιάδης | Τεγεάτης.*
Ββ. εσωτ. α΄καλύμμ. *Ἀβέρκιος Σιερέτης-μοναχὸς | κελ(λίον) Ἅγιοι Ἀρχάγγελοι | Καρυαὶ-Ἁγίου Ὄρους*[63]. — πφ. Α *Ἀθανάσιος Σιερέτης ἱεροσπουδαστής.* — σ. 1 *Τοῦ | ἱεροσπουδαστοῦ | Ἀθανασίου Σιερέτη: | 1892.* — εσωτ. β. καλύμμ. *Ἠλίας Σιερέτης.*

122) 93. Γραμματικές παρατηρήσεις. 1895.

Β. πφ. Α ... | *τοῦ μαθητοῦ Νικοδήμου*[64] *μ(οναχοῦ) Σιμωνοπετρίτου. (Ἀλλατσατέως). | Ἐν καρυαῖς 27 7βρίου 1895.*

123) 94. Περὶ ελληνικὴς φιλοσοφίας. 19ος αι.

Ββ. πφ. Α *Θ(ωμᾶς) Μ. Ρ(ούζιους) | Κύριε Θωμᾶ Ἠλιοῦ | ἄκουσον. | Τὸ παρὸν ἐπίγραμμα ἀνάγνωσον καὶ | τυπώσον ἐν τῇ καρδίᾳ σου ... γέγραφά σοι | δὲ τοῦτο ὡς σημεῖον τῆς ειλικρινοῦς καὶ διαρκοῦς φιλίας μας. | Μέμνησο κάμοῦ τοῦ φίλου σου | Θωμᾶ Μάρκου Ῥούζιους | τοῦ συμφοιτῶντος ἐν τῇ | Ἑλληνικῇ Σχολῇ τῆς | Σιατίστης καὶ | συνδιδασκομένου ὑπό Δ. | Ἀργυριάδου. | 1857 τῇ 21 Ἰουνίου. Ἐκ Σιατίστης εἰμί. | Καὶ διατελῶ διὰ παντὸς | ὁ εἰλικρινὴς φίλος σας | καὶ συμμαθητὴς | Θωμᾶς Μ. Ρούζιους.* — πφ. Β. *Καὶ σὺ ἐκ τῶν | ἐμῶν πέφυκας | κτημάτων. | 1856 Ἰανουαρίου 10 ἐν | Σιατίστη. | Θωμᾶς | Ἠλιοῦ.*

124) 95. Ιατροσόφιο. 19ος αι.

Β. πφ. Γ *Ἐτοῦτο τὸ ἰατροβιβλιαρίακιον ὑπάρχει κάμοῦ | τοῦ Ἀβερκίου ἁγιωργίτη | εἰς κελλεῖον ἰβηρίτηκον.* — σ. 97 *1935.* — Αλλού *Ἀβέρκιος μοναχὸς Πελοποννήσιος μαρτίου 20 1935 | ἔγραφον.*

125) 96. Λόγοι Ονουφρίου. 19ος αι.

Ε. εσωτ. α΄ καλύμμ. *Καπετᾶν Εὐαγγέλης Παναγιώτου Ῥῶσσος εἰς Πετρούπολιν: ἀπὸ | Μητηλίνης Πλουμᾶρι. | Εἰρήνη΄ Καλλιώπης Μηχαήλ, Ἀλεξάνδρου.*

126) 97. «Κειμήλιον τῶν θεολόγων». 19/20ός αι.

Β. πφ. Β *Ἐρρῶσθε. | Τῆς ὑμετέρας ἀγάπης ἐλάχιστος ἱερομόναχος Ὀνούφριος ἁγιορείτης.*

62. Βλ. και Μοναχοῦ Μωϋσέως, Το ημερολόγιο του αγιορείτου μοναχού Αθανασίου, *Αστυνομικά Χρονικά*, αρ. τ. 532/3, Αθήνα 1990, σ. 682-685.
63. Σφραγίδα.
64. Πάνω από τη λέξη *Νικοδήμου* είναι γραμμένο το όνομα *Φωτίου*.

127) 98. «Κειμήλιον τῶν θεολόγων». 19/20ός αι.

Β. πφ. Β *Ἐρρῶσθε.* | *Τῆς ὑμετέρας ἀγάπης ἐλάχιστος ἱερομόναχος Ὀνούφριος ἁγιορείτης.*

128) 99. «Κειμήλιον τῶν θεολόγων». 19/20ός αι.

Β. πφ. Β *Ἐρρῶσθε* | *τῆς ὑμετέρας ἀγάπης ἐλάχιστος ἱερομόναχος* | *Ὀνούφριος ἁγιορείτης.*

129) 102. Ελληνικές εξηγήσεις. 1902-1903.

Β. πφ. Β *Καθαραὶ* | *ἑλληνικαὶ ἐξηγήσεις* | *τοῦ μαθητοῦ* | *Μαξίμου μ(οναχοῦ) Σιμωνοπετρίτου* | *τοῦ σχολικοῦ ἔτους 1902-3ου.*

130) 103. Ελληνικές εξηγήσεις. 1903-1904.

Β. *Τετράδιον* | *καθαρῶν ἑλληνικῶν ἐξηγήσεων* | *τοῦ μαθητοῦ Μαξίμου μ(οναχοῦ) Σιμωνοιπετρίτου τοῦ σχολικοῦ ἔτους* | *1903-4.*

131) 104. Ελληνικές εξηγήσεις. 1904-1905.

Β. πφ. Β *Ἑλληνικαὶ ἐξηγήσεις* | *τοῦ μαθητοῦ Μαξίμου μ(οναχοῦ) Σιμων(οπετρίτο)υ* | *τοῦ 1904-5ου ἔτους.*

132) 105. Φυλλάδα αγίου Γεωργίου. 1902.

Β. πφ. Α *1902.* — πφ. Αβ *Γεώργιος Ἀντ(ωνίου)* | *Νταγιασάκης*[65]. Παρακάτω *Παΐσιος μοναχός.*

Ε. εσωτ. α΄ καλύμμ. *Μον(αχοὶ) Ιωσὴφ 3* | *Κοσμ(ᾶς) 2* | *Ἰωακεὶμ 3* | *Γρηγ(όριος) 1* | *Θε‹ο›φύλ(ακτος) 1* | *Ἀμβρ(όσιος) 2* | *Ιγνάτ(ιος) 2* | *Χρυσ(όστομος) 1* | *μοναχοὶ 29* | *3* | *μονα(χοὶ) 47* | *ἱερ(ο)μ(όναχοι) 4* | *αρχ(άριοι)* | *1, 1, 1, 2, 3, 1, 8, 1* | *19 ἀρχάρ(ιοι).*

133) 106. Παράκληση στον άγιο Παντελεήμονα. 1905.

Β. φ. 10 *Στίχοι*

Προστάτου ἡμετέρου, γραφθεὶς παλαιῶς ὕμνος,
ὁ παρὰ μοναχοῦ, καὶ ἀμονάχου τὸν βίον
τοῦ κλήσιν Γεωργίου, τ' ἐπάγγελμα
ζωγράφος,
τοῦ ἐκ Κολλονίας μέν, τῶν Ἀλβανῶν
δε γόνος.
Ἐπὶ Ἀβραμίου τοῦ μοναχοῦ Δι-
καιάτου,
τοῦ καὶ γέροντος αὐτοῦ, ὢντες ἐν

65. Επαναλαμβάνεται και στη σ. 21.

σκήτῃ ταύτῃ.
Χίλια ἐννεακόσια, καὶ πέντε ἔτη,
ἐν ἰουλίῳ μηνί, ἐν τῇ δεκάτῃ πέμτῃ.

134) 107. Εγχειρίδιο πρακτικού ιατρού. 1909.

Β. σ. 1 *Ἐγχειρίδιον ... | κατὰ τὸ λεκτικὸν ἐπιδιορθωθεῖσα | καὶ κατ' ἀλφάβητον συντεθεῖσα | ὑπὸ Δοσιθέου μοναχοῦ | Σιμωνοπετρίτου | ὑφ' οὗ καὶ ἐγράφη. | Μονὴ Σιμωνόπετρας Ἁγίου Ὄρους | τῇ 7 μαρτίου | 1909.*
Ββ. σ. 1[66] *Διὰ τὴν ἰατρίαν | παντὸς νοσήματος.* — σ. 107 *Παρ' ὅλα ταῦτα τα γεγραμμένα τὸ μόνον | ἀσφαλὲς φάρμακον ἐστί, ἡ ἄνωθεν βοήθεια, ἤτοι | «ὁ ἰατρὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων».*

135) 110. Μακαρισμοί Οκτωήχου. 1929.

Β. φ. 1 *Οἱ κατ' ἦχον μακαρισμοὶ | τῆς Ὀκτωήχου. | Καλλιγραφηθεῖσα ὑπὸ Ἰσαὰκ δοκίμου μ(οναχοῦ) | τῇ προτροπῇ | τοῦ ἀ(ίου) καθηγ(ουμένου) ἱ(ερᾶς) μ(ονῆς) Σίμωνος Πέτρας κυρίου κ(υρίου) | Ἱερωνύμου ἀρχιμανδρίτου. | 1929.*

136) 111. Ακολουθία αγίων Σεργίου και Βάκχου. 1929.

Β. πφ. Α *Ἀκολουθία | τῶν ἁγίων ἐνδόξων μεγαλομαρτύρων | Βάκχου καὶ Σεργίου | ψαλλόμενη τῇ Ζ' ὀκτωβρίου. | Καλλιγραφηθεῖσα ὑπὸ Ἰσαὰκ δοκίμου μ(οναχοῦ) | τῇ προτροπῇ | τοῦ ἁγ(ίου) καθηγ(ουμένου) ἱ(ερᾶς) μ(ονῆς) Σίμωνος Πέτρας κ(υρίου) κ(υρίου) | Ἱερωνύμου ἀρχιμανδρίτου. | 1929.* — φ. 84 *Σημ(είωσις). Ἐκ τοῦ κελλ(ίου) Νικηφόρου Φωκᾶ. Μ(εγίστης) Λαύρας.*

137) 112. Ακολουθία αγίου Φωτίου. 1938.

Β. φ. 1 *Ἀκολουθία ... | Ἐξεδόθη μὲν τὸ πρώτον κατὰ τὸ 1848 δαπάναις τοῦ ἀοιδίμου οἰκουμενικοῦ πατριάρχου κυρίου Ἀνθίμου τοῦ ἀπὸ Ἐφέσου | ἤδη δὲ τὸ δεύτερον | ἐπιμελείᾳ καὶ φροντίδι τοῦ ἱερολογιωτάτου | Φωτίου Σιμωνοπετρίτου (ἱεροδιακόνου). | Ἐκαλλιγραφήθη ὑπὸ Ἰωακεὶμ καλλιγράφου Σιμωνοπετρίτου. | 1938.* — φ. 9β *Ἅγιε ἱεράρχα βοήθησον τὸν δούλον σου Φώτιον ἱεροδιά(κονον)*[67].

138) 115. Βίος αγίας Μαρίας Μαγδαληνής. 1909.

Β. σ. 4 *Ἔγραφον ἐν Ἁγίῳ Ὄρει μηνὶ φεβρουαρίῳ 20, ἔτει 1909. | Ἱερώνυμος μοναχὸς Σιμωνοπετρίτης.*

66. Νεότερο.
67. Μέσα σε αρχικό γράμμα Ο.

139) 116. Νομοκάνονας. 18ος αι.

Ββ. φ. 14β *Καὶ τόδε πρὸς τῆς ἄλλης Θεοδοσίου αρχειερέος* | *Πελοποvήσου ἐκ Ἄργους.* — φ. 257β *Ὁ παρὼν νόμος ανεγνώσθη* | *ὑπὸ τοῦ κυρίου μαθητοῦ τῆς τέχνης τεριζῆς ὀνόματι δὲ* | *Παναγιώτ(ης) Χ. Μπερμπιλῆς* | *κατοίκου Κουφόπλου τῆς Ανδριτσαι*lνης.

Ε. φ. 258 *Γιανης Χρισανθω* | *Παναγιότα* | *Ηωανης Γεοργιου.*

140) 117. Ακολουθία αγίου Κοσμά του Αιτωλού. 19ος/20ός αι.

Ββ. πφ. Α *Ἀπὸ τοῦ κελλίου Δοντᾶ* | *τῇ 6η Δεκεμβρίου 1979.*

141) 119. Ακολουθία αγίου Κυπριανού. 20ός αι.

Ε. φ. 10 *Κυπριανος ὁ πνευματι(κὸς)* | *Δαμιανὸς μοναχὸς* | *Σιμοπέτρας* | *Σιμωπετ(ρ)ιτης* | *ετερον δοκιμιον.* — εσωτ. β΄ καλύμμ. *Το τελευταιον* | *δοκιμιον,* | *ἑτερον.* — Παρακάτω *Ελευθεριου*[68].

142) 120. Ευχή εξομολογητική. 20ός αι.

Ε. φ. 17 *Χριστος Ἰωαννου Παπαχριστος* | *απο Νικιτας* | *Νικόλαος Καλέας.*

143) 122. Βίος Γεωργίου Σκερντέρμπεη. 19ος/20ός αι.

Ββ. σ. 1 *Γέρων Σεραφείμ.*

144) χ.α. Ευαγγέλιο. 1629[69].

Β. φ. 370β *Τὸ παρ(ὸν) θεῖον, καὶ ἱερὸν εὐαγγέλιο(ν),* | *ἐνεγράφη διὰ χειρὸς Λουκᾶ Οὐγκροlβλαχείᾳ(ας), τοῦ Κυπρίου· καὶ ἐπεδόθη* | *τῷ τιμιωτάτῳ, καὶ εὐγενεστάτ(ῳ), ἄρlχοντι κυρίῳ Κωνσταντίνῳ τῷ βηlβέλι, τῷ ἐκ Κρήτης· καὶ ὑπετelλειώθη παρ' ἐμοῦ Ἰακώβου ἱερομονάχου·* | *τοῦ Σιμοπετρίτου·* | *καὶ ἐμοῦ, ὄντος* | *μαθητοῦ,* | *αὐτῷ,* | *εὐαριθμήlτῳ:* | *κ(α)τ(ὰ) ζρλζ΄* [1629].

Στάθης, Παράδοση, σ. 132, 136 σημ. 5΄ Μικροφωτογραφήσεις 1978-1980, σ. 49.

Ββ. φ. 371α,β *Κ(α)τ(ὰ) τὸ ᾳχνζ΄* [1657] | *ἡ παροῦσα βίβλος τῶν ἱερ(ῶν) εὐαγγελί(ων), ἀφιερώθ(η) εἰς τ(ὴν) ἡμετέρ(αν) μον(ὴν)* | *τ(ὴν) ὀνομαζομέν(ην) Συμονόπετρας, παρά τινος χριστιανοῦ Λασκάlρεως, ἀπὸ κό-*

68. Δυσανάγνωστες συνταγές βοτάνων απαντούν στο εσωτ. α΄ καλύμμ.

69. Το χειρόγραφο, χωρίς να διαθέτει κάποιον αριθμό, σώζεται σήμερα στο σκευοφυλάκιο της μονής. Περιέχεται στο σύντομο κατάλογο του Μορφωτικού Ιδρύματος της Εθνικής Τραπέζης, όπου κατέχει, πάλι χωρίς αρίθμηση, την τελευταία θέση, Μικροφωτογραφήσεις 1978-1980, σ. 49.

μης πλησίον τ(ῆς) Κωσταντινουπόλεως Μετρ(ῶν) | λεγομ(ένης)· γυμνὴ μόν(ον) βίβλος ἄνευ τοῦ ἔξωθ(εν) κόσμου· | ἐν ταὐτῷ δὴ τῷ ἔτει προσελάβετο τίς τ(ῶν) εὐλαβ(ῶν) ἀνδρῶν | χατζῆ Σταμάτ(ης), κοσμῆσαι ταύτην δι' ἀργυράς υλης, καὶ | προθύμως πεποίηκε καταβαλ(ῶν) τ(ὴν) δαπάν(ην) ἅπασαν· ἀλλ' ἀ|πειρία τοῦ κοσμοῦντος χρυσοχοῦ, οὐδὲν εἶχε τὸ εὐ|πρεπὲς καὶ ἡδύ· διελθόντ(ων) δὲ ἐτ(ῶν) ὀκτῶ πρὸς τοῖς δέκα | μετεκομισάμην τοῦτο ἐκ τ(ῆς) μονῆς) ἡμ(ῶν) εἰς βλαχί(αν) (ἐνταῦθα | γ(ὰρ) ἔτυχον διατριβ(ῶν)) καὶ ἀφερ(ῶν) τὴν προτέρ(αν) κατασκευὴν | τοῦ βιβλίου ὡς ἄτεχνον καὶ ἀνάρμοστον ἐν τοιαύτη βίβλω, ἀ|ποταμιεύσας τ(ὴν) ἀργυρὰν ἐκείν(ην) ὕλην τοῦ χατζη Σταμάτη, | εἰς ἄλλην ἄλλου κατασκευὴν ἱεροῦ· σκεύους πεποίηκα· | παρ' ἐμαυτοῦ δὲ συναγηοχῶς ἄλλην ὕλην, καὶ ἀποστείλ(ας) | εἰς τὸ Πρασόβι τ(ῆς) Οὐγ‹γ›αρί(ας), μετὰ τοῦ ἡμετέρου ἐν ἱερο(μον)άχ(οις) κῦρ Συμεών, | λόγοις συνδρομησάντ(ων) τιν(ῶν) χριστιαν(ῶν) πραγματευτ(ῶν) ἐφιλοτε||χνήθη εἰς ην ὁρᾶται θέασιν καὶ κατάστασ(ιν)· οθεν σπουδασθὲν καὶ τελειωθὲν ὑπ' ἐμοῦ Γρηγορίου ἱερο(μον)άχ(ου), ὑπε|μνηματίσθη, εἰς αἴδιον μνήμην· | κ(α)τ(ὰ) τὸ ϛχοζ· [1677] ἔτος | τὸ σ(ωτή)ριον, | ἐν μην(ὶ) | ἰουλίω | κβ·.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ

Ευαγγελάτου-Νοταρά, Σημειώματα: Φλ. Ευαγγελάτου-Νοταρά, *«Σημειώματα» ελληνικῶν κωδίκων ως πηγή διά την έρευναν του οικονομικού και κοινωνικού βίου του Βυζαντίου από του 9ου αι. μέχρι του έτους 1204,* Αθήναι 1982.

Λάμπρος, Κατάλογος, τ. Α΄: Σπ. Λάμπρου, *Κατάλογος των εν ταις βιβλιοθήκαις του Αγίου Όρους ελληνικών κωδίκων,* τ. Α΄, Καϊμπριτζ 1895 (φωτ. ανατ. Άμστερνταμ 1966).

Μικροφωτογραφήσεις 1978-1980: Μικροφωτογραφήσεις χειρογράφων και αρχείων, Β΄, 1978-1980. Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης (Ιστορικό και Παλαιογραφικό Αρχείο), Αθήνα 1981.

Πολίτης, Βιβλιογράφοι: Λ. Πολίτη, Αγιορείτες βιβλιογράφοι του 16ου αιώνα, Ελληνικά 15 (1957) 355-384.

Πολίτης, Ανάλεκτα: Λ. Πολίτη Αγιορειτικά ανάλεκτα, *Ελληνικά* 16 (1958-1959) 126-136.

Στάθης, Χειρόγραφα τ. Β΄: Γρ. Στάθη, *Τα χειρόγραφα βυζαντινής μουσικής, Άγιον Όρος,* τ.Β΄, Αθήναι 1976.

Στάθης, Παράδοση: Γρ. Στάθη, *Η ψαλτική παράδοση της Σιμωνόπετρας και η ασματική ακολουθία του οσίου Σίμωνος, Άγιος Σίμων ο Αθωνίτης,* Αθήνα 1987, 131-137.

Χατζηγιακουμής, Χειρόγραφα: Μ. Χατζηγιακουμή, *Μουσικά χειρόγραφα τουρκοκρατίας* (1453-1832), τ. Α΄, Αθήναι 1975.

Gratziou, Matthaios: O. Gratziou, *Die dekorierten Handschriften des Schreibers Matthaios von Myra (1596-1624). Untersuchungen zur griechischen Buchmalerei um 1600,* Athen 1982.

Politis, Persistances: L. Politis, *Persistances byzantines dans l' ecriture liturgique du XVIIe siècle, La paleographie grecque et byzantine* (Paris 21-25 Octobre 1974), Paris 1977, 371-381.

Vocel-Gardthausen, Schreiber: M. Vogel-V. Gardthausen, *Die griechischen Schreiber des Mittelalters und der Renaissance,* Leipzig 1909 (φωτ. ανατ. Hildesheim 1966).

Volk, Klosterbibliotheken: O. Volk, *Die byzantinischen Klosterbibliotheken von Konstantinopel, Thessalonike und Kleinasien,* München 1954.

ΣΥΝΤΟΜΟΓΡΑΦΙΕΣ ΠΟΥ ΧΡΗΣΙΜΟΠΟΙΟΥΝΤΑΙ ΣΤΟΝ ΠΙΝΑΚΑ ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΟΠΩΝΥΜΙΩΝ

ἁγ. = ἅγιος
ἀρχ. = ἀρχοντας
αρχιεπ. = αρχιεπίσκοπος
αυτοκρ. = αυτοκράτορας
βιβλιογρ. = βιβλιογράφος
γέρ. = γέρων ἡ γέροντας
ε. = εορτή
ηγούμ. = ηγούμενος
ησυχ. = ησυχαστήριο
ιερ. = ιερέας
ιεροδ. = ιεροδιάκονος
ιερομ. = ιερομόναχος
κ. = κελί
μ. = μονή
μετ. = μετόχι
μητρ. = μητροπολίτης
μον. = μοναχός
πατρ. = πατριάρχης
πνευματ. = πνευματικός
πολλ. = πολλαχού
προηγ. = προηγούμενος
σκ. = σκήτη
υποτ. = υποτακτικός

ΠΙΝΑΚΑΣ
ΚΥΡΙΩΝ ΟΝΟΜΑΤΩΝ ΚΑΙ ΤΟΠΩΝΥΜΙΩΝ

Αβέρκιος, ιερομ. 274
Αβέρκιος Πελοποννήσιος, μον. 290
Αβέρκιος, βλ. Σιερέτης
Αβράμιος, μον. 291
Αγαθάγγελος, ιερ. 286
Άγιον Όρος πολλ.
Αλβανοί 291
Αγίου Παύλου, μ. 289
Άγιος Ευστράτιος 283
Άγραφα 282
Άδης 269
Αδριανούπολις 270
Αθανάσιος 276, 284
Αθανάσιος, μον. και βιβλιογρ. 290
Αθανάσιος, προηγ. 283
Αθανάσιος, βλ. Σιερέτης
Άθως πολλ.
Αιθιοπία 282
Ακριβή 289
Αλέξανδρος 290
Αλέξιος Α' Κομνηνός, αυτοκρ. 278
Αμβρόσιος, ηγούμ. 288
Αμβρόσιος, μον. 291
Αμφιλόχιος, ιερομ. 280
Αναστασία 276
Αναστασία αγ., μ. 266
Ανδρίτσαινα 293
Άνδρος 285, 286
Άνθιμος, πατρ. 292
Άννα, αγ. 276
Άννα, αγ., σκ. 278
Αντώνιος, ιερομ. και βιβλιογρ. 269
Αντώνιος, μον. 288
Απόστολος 289
Άργος 276
Αργυριάδης Δ. 290
Αρχάγγελοι άγ., κ. 277, 278, 280, 290
Αρσένιος, ιερ. και βιβλιογρ. 272
Αρτέμιος, άγ. 278
Αστέριος 288, 289
Αυστρία 282

Βάκχος, άγ. 292
Βασίλειος 276
Βασίλειος άγ., 289
Βασίλειος άγ., ησυχ. 269
Βασίλειος Σιμωνοπετρίτης 285
Βασίλειος, υποτ. 287
Βασιλική 277
Βατοπαίδι, μ. 278
Βατοπεδινός, βλ. Ιάκωβος, Φιλάρετος
Βενιαμίν Γανοχωρίτης 270
Βηθλεέμ 284
Βιέννη 282
Βιολέττα 276
Βλαχία 274, 294
Βρανιανά 282

Γαβριήλ 275
Γαβριήλ, γερ. 269
Γαβριήλ, ιερομ. 280
Γαβριήλ, μητρ. 277
Γαβριήλ, μον. 289
Γανοχωρίτης, βλ. Βενιαμίν
Γεράκης 276
Γερβάσιος 286
Γεωργάκης 275
Γεώργιος, 276, 277, 285, 289, 293
Γεώργιος άγ. 277, 280, κ. 278, μ. 277
Γεώργιος Ζωγράφος 291
Γεώργιος, ιερ. 282
Γερμανός 288
Γιαβρούδης Δ. 284
Γιαννάκης 286
Γιάννης 293
Γολγοθάς, μετ. 274
Γουρίας 284
Γρηγέντιος, αρχιεπ. 282
Γρηγόριος 289
Γρηγόριος, ιερομ. 269, 277, 274
Γρηγόριος, μητρ. 274
Γρηγόριος άγ., μ. 287
Γρηγόριος Σιμωνοπετρίτης, ιερομ. 277
Γρηγόριος Σιναΐτης, μον. 289
Γρηγόριος, μον. 291

Δαμασκηνός, ιεροδ. 285
Δαμιανός Σιμωνοπετρίτης, μον. 293
Δανιήλ, ιερομ. και βιβλιογρ. 268, 269
Δανιήλ Δανιηλίδης, ιερομ. 287
Διανίλης (αντί Διανιήλ) 275
Δημήτρης 275
Δημήτριος 276, 277, 288, 289
Δήμος 276
Διονυσιάδης Ι., Τεγεάτης 290
Διονυσίου, μ. 281
Διονύσιος, ιεροδ. και βιβλιογρ. 270
Δοντά, κ. 279, 287, 293
Δοσίθετος Σιμωνοπετρίτης, μον. 292
Δούκας 289
Δωρόθετος 268
Δωρόθεος Κούβλης, ιερομ. και βιβλιογρ. 270

Ειρήνη 290
Ειρήνη, αυτοκρ. 286
Ειρμολόγιον 285
Ελευθέριος 293
Ερασίστρατος Κων/νος 285
Ευγενία 289
Ευθύμιος Παπουντζής, μον. 279
Έφεσσος 286, 292

Ζάκυνθος 270
Ζαχαρίας, ιερομ. 270, 274
Ζήσης 276
Ζωγράφος Ιωάννης 277

Ηλίας 276, 285
Ηλίας Πελοποννήσιος, βιβλιογρ. 270
Ηλίας, βλ. Σιερέτης
Ηλιού Θωμάς 290
Ησαΐας, μον. 266
Ησύχιος, μον. 286

Θεμιστοκλής 289
Θεοδόσιος 266
Θεοδόσιος μέγας, αυτοκρ. 286
Θεοδόσιος μικρός, αυτοκρ. 286
Θεοδόσιος, μητρ. 293
Θεοδώρα 276
Θεόδωρος, βλ. Καΐρης
Θεόδωρος, ιερ. και βιβλιογρ. 267
Θεοδώρου Ιωάννης, Σιατισταίος 284
Θεοτόκος 275, 281, 284
Θεόφιλος, βιβλιογρ. 270
Θεόφιλος Κορυδαλεύς 278
Θεοφύλακτος, μον. 291
Θωμάς, ιερομ. και βιβλιογρ. 288

Ιάκωβος, ιεροδ. 277
Ιάκωβος, μον. 288
Ιάκωβος Βατοπεδινός 288
Ιάκωβος Νεασκητιώτης 280
Ιάκωβος Σιμωνοπετρίτης, ιερομ. 274, 293
μητρ. 273
Ιάκωβος Χίος, ιερομ. 279, 289
Ιγνάτιος, μον. 291
Ιερώνυμος, ηγούμ. 292
Ιερώνυμος Σιμωνοπετρίτης, μον. 292
Ιουστινιανός, αυτοκρ. 286
Ισαάκ, μον. 292
Ισαάκιος, αυτοκρ. 266
Ιωακείμ, μον. και βιβλιογρ. 292
Ιωακείμ Κουτλουμουσιανός, ιερομ. 275
Ιωακείμ Σιμωνοπετρίτης, μον. και βιβλιογρ.
281, 282, 287, 292
Ιωάννης 277, 288, 293
Ιωάννης, μον. 289
Ιωάννης Ζωγράφος 277
Ιωαννίκιος, ιερ. 276
Ιωαννίκιος, ιερομ. 283
Ιωαννίκιος Κυδωνιαίος 278
Ιωάννινα 274
Ιωήλ, βιβλιογρ. 268, 271, 273
Ιωσήφ, μον. 291

Καΐρης Πέτρος 285
Κακοπλεύρι 277
Καλέας Ν. 293
Καλινού 276
Καλλιανδρής Συμεών, ιερ. 267
Καλλίνικος, ιεροδ. 286
Καλλιόπη 290
Κάλλιστος, ηγούμ. 266
Κάλλιστος, μον. 266
Καραμανλής Ονούφριος, μον. 275, 280,
290, 291
Σάββας, γερ. 275
Καρυαί και Καρυές 275, 277, 278, 280, 286,
290
Κασσάνδρα 287, 289
Κατουνάκια 287
Κέα 284
Κεφαλονιά 277
Κολωνία 291
Κομνηνός, βιβλιογρ. 270
Κοντοϊωάννης 271
Κορυδαλεύς Θεόφιλος 278
Κοσμάς, μον. 291
Κούβλης, βλ. Δωρόθεος
Κουτλουμουσιανός, βλ. Ιωακείμ

Κουφόπουλον 293
Κραβασαράς 287
Κρήτη 293
Κυδωνιαίος, βλ. Ιωαννίκιος
Κύζικος 276
Κυπριανός, πνευμ. 293
Κύπριος, βλ. Λουκάς
Κυράτσος 276
Κύριλλος, γερ. 277
Κύριλλος, ηγούμ. 285
Κύριλλος, μον. και βιβλιογρ. 267, 271, 272, 273, 277
Κωνσταντίνος, άρχ. 293
Κωνσταντίνος μέγας, αυτοκρ. 286
Κωνσταντίνος Πωγωνάτος, αυτοκρ. 286
Κωνσταντίνος Στ', αυτοκρ. 286
Κωνσταντίνος, ιερ. και βιβλιογρ. 266
Κωνσταντίνος Σιμωνοπετρίτης, μον. 275
Κωνσταντινούπολη 278, 286, 293
Κώνστας 276

Λάζαρος άγ., ε. 274
Λάμπρος 285
Λάρισσα 274
Λάσκαρις 293
Λειμώνος, μ. 267
Λεόντιος, ιερομ. και βιβλιογρ. 273
Λήμνος 289
Λοζέτζη 274
Λουκάς, μητρ. και βιβλιογρ. 273, 293
Λυκία 275

Μαδύτιος, βλ. Στέφανος Παντοκρατορινός
Μαλαματή 276
Μαλαχίας, βιβλιογρ. 266
Μαργαρίτης 277
Μάξιμος, ιερομ. και βιβλιογρ. 276
Μάξιμος, μον. 266
Μάξιμος Σιμωνοπετρίτης, μον. 291
Μαρία 276, 289
Μαρία Μαγδαληνή, άγ. 281, 282, 288
Μαριάμ 281
Μαρκιανός, αυτοκρ. 286
Μαρούλα 286
Μαρτύριος, βιβλιογρ. 269
Ματθαίος, πνευμ. 289
Ματθαίος Σιμωνοπετρίτης 287
Μεγίστη Λαύρα, μ. 292
Μεταφραστής 269
Μετέωρον, μετ. 274
Μετραί
Μηνάς 289
Μήτρος 276
Μητροφάνης, ιερομ. 274
Μιχαήλ 290
Μόσχος 288, 289
Μουσταφάς (;) 284
Μπερμπιλής Π. 293
Μύρα 275
Μυτιλήνη 270, 290

Νέα Βηθλεέμ, μ. 273 και Σίμωνος Πέτρα
Νέα Σκήτη, σκ. 289
Νεασκητιώτης, βλ. Ιάκωβος
Νείλος, βιβλιογρ. 271
Νεόφυτος, ηγούμ. 279, 280, 282, 283, 287, 289
Νεόφυτος, ιερ. 275
Νεόφυτος, μον. 266
Νεράντζης (;) 284
Νίκαια 286
Νικάνωρ, ιερ. 283
Νικήτας 275
Νικήτη 293
Νικηφόρος, βιβλιογρ. 271
Νικηφόρου Φωκά, κ. 292
Νικόδημος Σιμωνοπετρίτης, μον. 290
Νικόλαος 276, 289
Νικόλαος, άγ. 275
Νικόλαος εν Βουναίνη 275
Νικόλαος Γ', πατρ. 278
Νικολάου, άγ., κ. 275
Νίκων, μον. 267
Νομοκάνων 277, 293
Νταγιασάκης Γεώργιος, 291· βλ. και Παΐσιος Σιμωνοπετρίτης

Ξανθίππη 284
Ξένη, μον. 284
Ξενοφώντος, μ. 285

Οκτώηχος 272, 292
Ονούφριος, βλ. Καραμανλής
Οσιακόν 287
Ουγγαρία 294
Ουγγροβλαχία 273, 274, 293

Παΐσιος Σιμωνοπετρίτης μον. 286, 291 και Νταγιασάκης Γεώργιος
Παναγιού 276
Παναγιώτα 293
Παναγιώτης 276
Παναγιωτίδης 287
Παναγιώτου Ευάγγ. Ρώσος 290
Παντελεήμων, μον. 288
Παντοκρατορινός 269, 278
Παντοκράτορος, μ. 269

Παπαδόπουλος Αντ. 284
Παπαχρήστος Χρ. 293
Παπουντζής, βλ. Ευθύμιος
Παραδείσης Γεώργιος 276
Παρθένιος, ιεροδ. 276
Παρθένιος, ιερομ. 268, 276
Παύλος, βιβλιογρ. 274
Πέγιος 288
Πελοποννήσιος, βλ. Αβέρκιος, Ηλίας
Πελοπόννησος 293
Πετριωτικόν 287
Πέτρος 284, 289
Πετρούπολις 290
Πηνελόπη 289
Πλωμάρι 290
Πολύζος 277
Πρασόβι 294
Προκόπιος, βιβλιογρ. 275
Προκόπιος, μητρ. 285
Πρωτάτον 290

Ραβουλάς, μον. και βιβλιογρ. 271
Ραφαήλ, ιερομ. και βιβλιογρ. 267, 272
Ρέσπος 276
Ρίκος 271
Ρόδος 267
Ρούζιος Θωμάς 290
Ρώσος, βλ. Παναγιώτου Ε., Φιλάρετος Βατοπεδινός

Σάββας, βλ. Καραμανλής
Σαράντης 276
Σεραφείμ, γέρ. 293
Σεραφείμ, ηγούμ. 280
Σέργιος άγ. 292
Σιάτιστα 290
Σιατισταίος και Σιατιστεύς, βλ. Θεόδωρος, Ιωάννης
Σιερέτης Αβέρκιος, μον. 277, 278, 280, 290
Σιερέτης Αθανάσιος 290
Σιερέτης Ηλίας 290
Σιμόπετρα, μ. 268 βλ. και Σίμωνος Πέτρα
Σίμος 276
Σίμων άγ. 282, 283, 288
Σιμωνοπετρίτης, βλ. Βασίλειος, Γρηγόριος, Δαμιανός, Δοσίθεος, Ιερώνυμος, Ιωακείμ, Κωνσταντίνος, Μάξιμος, Ματθαίος, Νικόδημος, Παΐσιος, Φώτιος, Χρυσόστομος
Σίμωνος Πέτρα, μ. πολλ. βλ. και Σιμόπετρα
Σκαπέρδος Κ. 285
Σουλτάνα 276
Σοφία, βιβλιογρ. 271
Σταγαί 277
Σταμάτης 289, 294
Στέργιος 277
Στέφανος, ιερ. 272
Στέφανος, μον. 287
Στέφανος Παντοκρατορινός, γέρ. 287
Στιχηράρι 287
Στυλιανός 289
Συμεών, ηγούμ. 267, 269
Συμεών, πνευμ. 288
Συμεών, ιερομ. 294
Συμεών, βλ. Καλλιανδρής
Συνέσιος, μον. 279
Σωτήρος Χριστού, μ. 267, 274· βλ. και Σίμωνος Πέτρα
Σωφρόνιος 275
Σωφρόνιος, βιβλιογρ. 268, 270

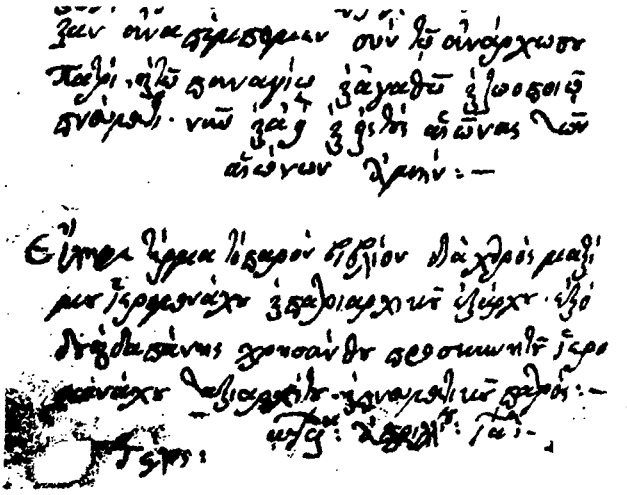
Ταξιαρχίτης, βλ. Χρύσανθος
Τεγεάτης, βλ. Διονυσιάδης
Τριαντάφυλλος 289
Τρίκαλα 271
Τρογόβιστο 274
Τύρναβος 274

Φιλάρετος Βατοπεδινός, προηγ. 278
Φωκά, βλ. Νικηφόρου Φωκά
Φωτεινή 289
Φώτιος Σιμωνοπετρίτης, ιεροδ. 292

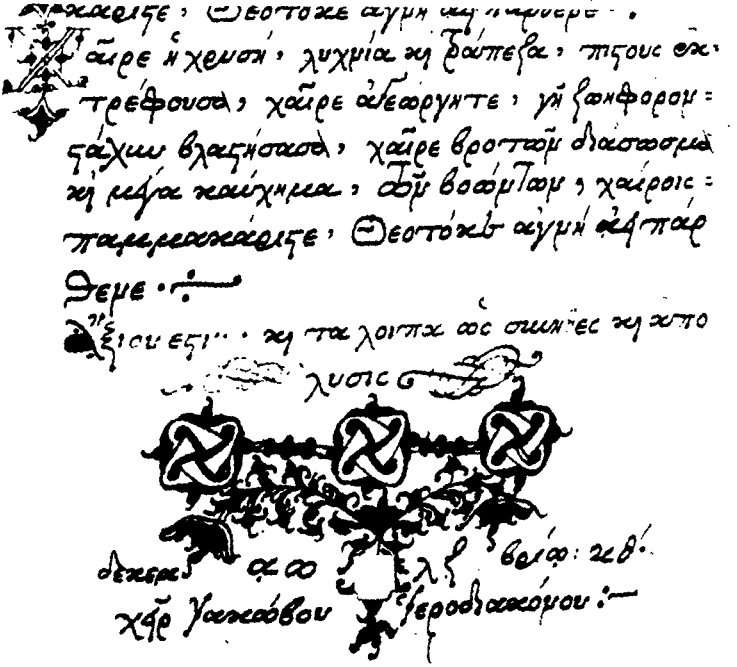
Χαλκηδών 286
Χαράλαμπος 289
Χατζη-Πολύζος Δημήτριος 282
Χατζη-Σταμάτης 294
Χίος 270
Χίος, βλ. Ιάκωβος
Χρήστος 276, 289
Χριστούγεννα, ε. 289
Χριστόφορος 275
Χρύσανθος Ταξιαρχίτης, ιερομ. 276
Χρυσόστομος, μον. 291
Χρυσόστομος Σιμωνοπετρίτης, βιβλιογρ. 280, 283, 287

Ψαλτήριον 273
Ψαλτική 284
Ψαρά 284

ΠΙΝ. I

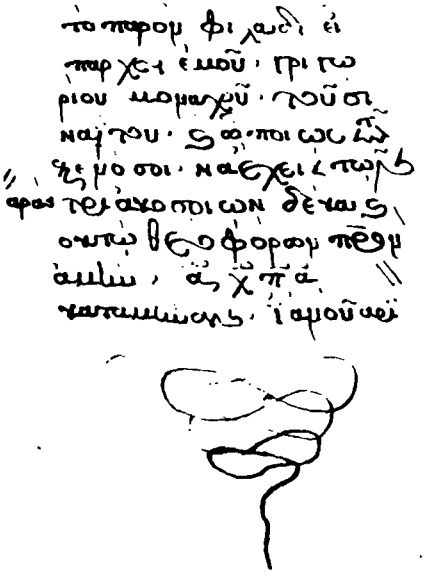


α. Κώδ. 8, σ. 88.

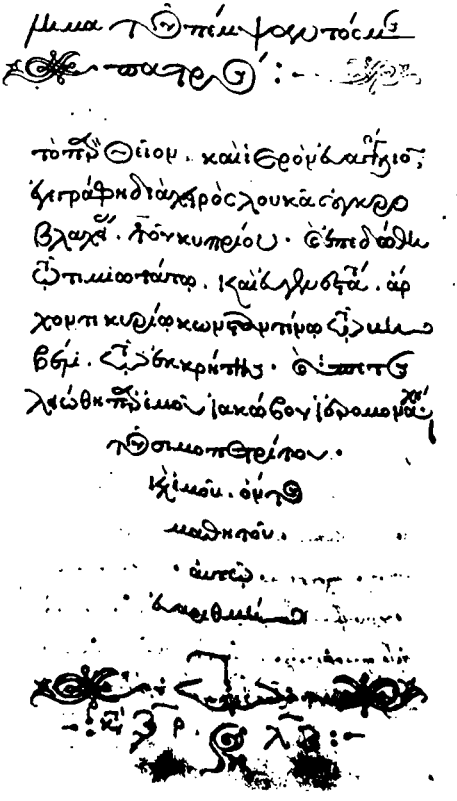


β. Κώδ. 14, σ. 117.

ΠΙΝ. 2



α. Κώδ. 90, φ. 28.



β. Κώδ. χ. α., φ. 370β

Κώστα Καραποτόσογλου

ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΕΣ ΚΑΙ ΝΕΟΕΛΛΗΝΙΚΕΣ ΕΤΥΜΟΛΟΓΗΣΕΙΣ

Ἡ γλωσσολογική ἔρευνα στήν Ἑλλάδα ἀπό τά πρῶτα της χρόνια στράφηκε στή μελέτη τῆς νεοελληνικῆς γλώσσας καί τῶν ἰδιωμάτων της, καί κατά δεύτερο λόγο ἀσχολήθηκε μέ τήν ἐξέταση τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς· αὐτό ἑρμηνεύεται ἀπό τόν περιορισμένο ἀριθμό τῶν γλωσσολογούντων[1] καί τήν προτεραιότητα πού δόθηκε καί ἐξακολουθεῖ νά δίνεται στή διερεύνηση τῆς νέας ἑλληνικῆς. Ἡ ἔκδοση τῆς μνημειώδους ἐργασίας τοῦ Ἐμμ. Κριαρᾶ[2] προώθησε μέ μοναδικό τρόπο τίς μεσαιωνικές σπουδές στήν περιοχή τῆς φιλολογίας - γλωσσολογίας - λεξικογραφίας, γιατί ἔδωσε ἕνα ὑπεύθυνο συνθετικό ἔργο τό ὁποῖο εἶναι ἀπαραίτητο βοήθημα γιά τή μελέτη τῆς μεσαιωνικῆς γλώσσας καί κατ' ἐπέκταση τῆς νεοελληνικῆς καί τῶν ἰδιωμάτων της[3].

Ἡ ἀρχαία ἑλληνική μελετήθηκε γιά τίς σχέσεις της μέ τίς ὑπόλοιπες ἰνδοευρωπαϊκές γλῶσσες μέ τή μέθοδο τῆς ἱστορικῆς - συγκριτικῆς γραμματικῆς καί τά ἀνατολικά δάνειά της θεωρήθηκαν ἀρχικά πολύ περιορισμένα[4], ἐνῶ πολλά δύσκολα ἐτυμολογικά θέματα προσπαθοῦσαν νά τά ἑρ-

1) Ὁ Ν.Π. Ἀνδριώτης, Τό γλωσσικό ἔργο τοῦ Μανόλη Τριανταφυλλίδη, *Ἀντιχάρισμα στόν καθηγητή Νικόλαο Π. Ἀνδριώτη*, Θεσσαλονίκη 1976, σ. 458, παρατηρεῖ: «Ἂν λοιπόν σκεφτῆ κανείς ὅτι οἱ Ἕλληνες γλωσσολόγοι κάθε γενεᾶς μετριοῦνται πάντοτε στά δάχτυλα ἑνός χεριοῦ».

2) Ἐμμ. Κριαρᾶ, *Λεξικό τῆς μεσαιωνικῆς ἑλληνικῆς δημώδους γραμματείας (1100 - 1669)*, τ. 1 - 11. Θεσσαλονίκη 1969 - 1990 — Δημ. Ι. Γεωργακᾶ, Ἡ ἑλληνική λεξικογραφία καί τό μεσαιωνικό λεξικό τοῦ Ἐ. Κριαρᾶ, *Βυζαντινά* 8, 1976, 247-94.

3) Ἡ ἄποψη τοῦ Γ. Χατζιδάκη, Περί τοῦ σκοποῦ καί τῆς μεθόδου τῆς περί τήν μέσην καί νέαν ἑλληνικήν ἐρεύνης, *Μεσαιωνικά καί νέα ἑλληνικά*, τ. 1, ἐν Ἀθήναις 1905, σ. 405, ὅτι: «Ὥστε ταῦτα καί τά τοιαῦτα καί ἡ περιωριομένη καθόλου παράδοσις τῆς γλώσσης τῶν μεσαιωνικῶν μνημείων πείθουσι περί τῆς ὀρθότητος τῆς διισχυρίσεως, ὅτι πολύ περισσότερον φῶς ἔχει νά λάβῃ ἡ μεσαιωνική γλῶσσα ἐκ τῆς ἀρχαίας καί νέας ἤ νά δῶσῃ εἰς τήν νέαν» δέ μπορεῖ νά θεωρηθεῖ ἀπολύτως σωστή ὅταν ἀπό τά ἴδια τά δεδομένα μιᾶς ἔρευνας διαπιστώνεται ὅτι πολλά σημεῖα τῆς νεοελληνικῆς διαφωτίζονται ἀπό τή μεσαιωνική καί ἀντίστροφα ἡ νεοελληνική βοηθᾶ στήν ἑρμηνεία δύσκολων φαινομένων τῆς μεσαιωνικῆς.

4) Ὁ A. Meillet, *Aperçu d' une histoire de la langue Grecque*, Paris 1975[8], σ. 59-60, σημειώνει: «le nombre des anciens emprunts certains du grec au phénicien n' atteint sans doute pas la dizai-

μηνεύσουν μέ ἀπίθανους ὑποθετικούς ἰνδοευρωπαϊκούς τύπους. Μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου γνωστοί ἀνατολιστές[5] ἄρχισαν νά ἐξετάζουν τίς ἐπιδράσεις τῶν ἀρχαίων ἀνατολικῶν γλωσσῶν στήν ἀρχαία ἑλληνική, γεγονός πού βοήθησε νά ἐτυμολογηθοῦν πολλές λέξεις οἱ ὁποῖες ἐθεωροῦνταν ὡς ἀγνώστου ἐτύμου. Ἡ σχετική ἔρευνα βοηθήθηκε τά τελευταῖα χρόνια καί ἀπό τήν ἔκδοση μεγάλων λεξικογραφικῶν καί ἄλλων γλωσσικῶν ἐργασιῶν γιά τίς ἀρχαῖες γλῶσσες τῆς ἀνατολικῆς Μεσογείου· τό ἀποτέλεσμα ἦταν ὁ ἐρευνητής νά διαθέτει συγκεκριμένα ἔργα ποιότητας τά ὁποῖα τοῦ ἐξασφαλίζουν πλούσιο καί ἐξακριβωμένο ὑλικό πού τόν βοηθᾶ νά ἀνιχνεύσει μέ περισσότερες πιθανότητες γλωσσικά στοιχεῖα τά ὁποῖα χαρακτηρίζονται συνήθως ὡς σκοτεινῆς ἀρχῆς[6].

Ἡ λεξικογραφική καί γενικά γλωσσική κάλυψη τῆς βυζαντινῆς ἑλληνικῆς ἀπό τά ἔργα πού ὑπάρχουν[7] εἶναι περιορισμένη, ἐνῶ ἀντίθετα τό γλωσσικό ὑλικό εἶναι πλουσιότατο, καί ὅπως φαίνεται θά ἀργήσει ἡ ἐμφάνιση ἑνός Λεξικοῦ πού θά καλύπτει ὁλόκληρη τή βυζαντινή γραμματεία, ἐνῶ ἡ ἀναμενόμενη ἔκδοση τοῦ ἔργου τοῦ Erich Trapp[8] καί τῶν συνεργατῶν του θά εἶναι σημαντικός σταθμός γιά τή βυζαντινή - μεσαιωνική φιλολογία - γλωσσολογία.

Ὁ Du Cange[9] παρά τά μειονεκτήματά του λόγω τῆς ἐποχῆς πού γράφτηκε, ἐξακολουθεῖ νά εἶναι ἡ καλύτερη πηγή πληροφοριῶν γιά ὁλόκληρη τή βυζαντινή-μεσαιωνική ἑλληνική, καί σέ κάθε λῆμμα διαπιστώνεται ἡ εὐφυΐα τοῦ συντάκτη του[10], ὁ ὁποῖος ἀποδελτίωσε, κατέταξε καί ἑρμήνευσε χιλιάδες λέξεις ἀπό δεκάδες ἐκδεδομένα καί ἀνέκδοτα ἔργα.

Τό μελέτημα ἀποτελεῖται ἀπό δύο μέρη· στό πρῶτο ἐξετάζεται ἡ προέλευση τεσσάρων λέξεων οἱ ὁποῖες ἀνευρίσκονται στή βυζαντινή καί τή με-

ne, et, si les lettres de l' alphabet grec n' avaient des noms identiques à celles de l' alphabet phénicien, les contacts entre les deux vocabulaires pourraient passer pour insignificants».

5) Émilia Masson, *Recherches sur les plus anciens emprunts sémitiques en Grec*, Paris 1967, σ. 11-18, παρουσιάζονται οἱ ἕως τότε σχετικές μελέτες γύρω ἀπό τό θέμα.

6) O. Szemerényi, The Origins of the Greek lexicon. Ex oriente lux, *The Journal of Hellenic Studies* 94, 1974, 144-57.

7) E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods* (From B.C. 146 to A.D. 1100), τ. 1 - 2, Cambridge, Massachusetts 1887. — G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, ἀνατ. 1976.

8) Erich Trapp, Stand und Perspektiven der mittelgriechischen Lexikographie, *Studien zur byzantinischen Lexikographie*, Wien 1988, σ. 13-46.

9) Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis*, τ. 1 - 2, Lugduni 1688, ἀνατ. Graz 1958.

10) Ὁ A.A. Vasilief, *Ἱστορία τῆς βυζαντινῆς αὐτοκρατορίας*, μετάφραση Δημ. Σαβράμη, Ἀθήνα 1954, σ. 15, παραθέτει τήν ἄποψη τοῦ V. Vasilievsky, *Ἐπισκόπηση τῶν σχετικῶν μέ τή Βυζαντινή Ἱστορία Ἔργων*, St. Pétersbourg 1890, σ. 139, ὁ ὁποῖος χαρακτηρίζει τό ἀνωτέρω ἔργο τοῦ Du Cange ὡς «ἕνα ἀπαράμιλλο ἔργο, ἡ σύνθεση τοῦ ὁποίου θά μποροῦσε νά ἀπασχολήση μιά Ἀκαδημία Λογίων».

σαιωνική ἑλληνική. Τό δεύτερο μέρος περιλαμβάνει τά λήμματα τοῦ δευτέρου τεύχους τοῦ πέμπτου τόμου τοῦ *Ἱστορικοῦ Λεξικοῦ τῆς νέας ἑλληνικῆς τῆς τε κοινῶς ὁμιλουμένης καί τῶν ἰδιωμάτων* τῆς Ἀκαδημίας Ἀθηνῶν, Ἐν Ἀθήναις 1989, τά ὁποῖα χαρακτηρίζονται συνήθως ὡς ἀγνώστου ἐτύμου ἤ παρουσιάζουν προβλήματα ὅσον ἀφορᾶ τήν ὀρθή τους ἐτυμολόγηση.

Πρώτο Μέρος

Μεσαιωνικές Ἐτυμολογήσεις

1. *σωσάνιον, σουσάνιον*

Ὁ Ἀριστοφάνης (Νεφέλαι, στ. 68-70) ἀναφέρει: «*Τοῦτον τὸν υἱὸν λαμβάνουσ' ἐκορίζετο, ὅταν σὺ μέγας ὢν ἅρμ' ἐλαύνῃς πρὸς πόλιν, ὥσπερ Μεγακλέης, ξυστίδ' ἔχων*»· ὁ ἀρχαῖος σχολιαστής[11] ὑπομνηματίζοντας τή φράση: *ξυστίδ' ἔχων*, μᾶς πληροφορεῖ γιά τίς σημασίες τῆς λέξης: «*Ξύστιδα προπαροξύνουσιν. ἤγουν πορφυρίδα. καὶ γὰρ μέχρι νῦν οἱ εἰσελαύνοντες ἀθληταὶ τοιούτῳ κοσμηθέντες σχήματι καὶ ἅρματος ἐπιβάντες διὰ μέσης πομπεύουσι τῆς πόλεως, ᾧ καὶ οἱ βασιλεῖς χρῶνται. Ἄλλως. ξύστις λέγεται τὸ κροκωτόν ἱμάτιον, ὅ οἱ ἡνίοχοι μέχρι τοῦ νῦν φοροῦσι πομπεύοντες. χρῶνται δὲ αὐτῷ καὶ οἱ τραγικοί βασιλεῖς. — ξυστὶς εἶδος ἱματίου πορφυροῦ. ἄλλοι δὲ φασι τὸ ἰδιωτικῶς λεγόμενον σωσάνιον καὶ σῶζον τοὺς ἄνδρας*». Ἡ λ. *ξυστίς*, ἡ, στό ἀνωτέρω χωρίο σημαίνει[12]: robe of rich and soft material reaching to the feet, worn by great men (esp. by victorious charioteers in their chariots) as a robe of state, καί ἡ ἐπεξήγηση τοῦ σχολιαστῆ ὅτι: «*ἄλλοι δέ φασι τὸ ἰδιωτικῶς λεγόμενον σωσάνιον καὶ σῶζον τοὺς ἄνδρας*» ἀφήνει νά διαφανεῖ ὅτι ἡ λ. *ξυστίς*, ἡ, ταυτίζεται μέ τή λ. *σωσάνιον*, τό, πού στήν προκειμένη ὅμως περίπτωση δέ σημαίνει[13]: shoulder - piece of a coat of mail, ὅπως ἔχει μεταφραστεῖ, ἀπό σύγχυση τόσο τοῦ βυζαντινοῦ σχολιαστῆ πού ἔχει παραθέσει τή λέξη ὅσο καί τῶν μελετητῶν, ὅπως θά φανεῖ ἀ-

11) *Scholia Graeca in Aristophanem cum prolegomenis Grammaticorum, varietate lectionis optimorum codicum integra, ceterorum selecta*, ἐκδ. Fr. Dübner, Paris 1842, σ. 84, Nubes 70. Στήν *Adnotatio in Scholiastas Aristophanis*, σ. 422, ἀναφέρεται: «70, 26 - 28 sic R., *ξυστὶς λ. τὸ πορφυροῦν ἱμ. ὅπερ οἱ ἡνίοχοι χρῶνται ἐν τῇ ἱππικῇ* V. om. *πομπεύοντες*. - *σωσάνιον* ab aliis *σουσάνιον* dicitur: v. Ducang. s. *Σοῦσον*».

12) Liddell - Scott - Jones, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1940[9], ἀνατ. 1973, σ. 1193. - *Thesaurus Linguae Graecae*, τ. 5, Paris 1842-46, σ. 1695-97.

13) *L - S - J*[9], σ. 1750. — Ἀνθ. Γαζῆ, Κ. Γκαρπολᾶ, Χρ. Ματακίδου, *Λεξικόν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, τ. 3, ἐν Βιέννῃ τῆς Αὐστρίας 1837, σ. 225: «*Σωσάνιον, τό (σώζω)*. Μέρος τοῦ θώρακος εἰς προφυλακήν τῶν ὤμων».

πό τήν ἀνάλυση πού ἀκολουθεῖ, ἀλλά ἔχει καταχωρισθεῖ ἀντί τῆς λ. *σοῦσον*, τό.

Ὁ Ἀριστοφάνης (Πλοῦτος, στ. 449-451) γράφει: «*Ποίοις ὅπλοισιν ἤ δυνάμει πεποιθότες; Ποῖον γὰρ οὐ θώρακα, ποίαν δ' ἀσπίδα οὐκ ἐνέχυρον τίθησιν ἡ μιαρωτάτη*», καί τά ἀρχαῖα σχόλια[14] μᾶς πληροφοροῦν: «*θώρακα: Ὅπλον. Du. λουρίκην. P. ἀσπίδα: Σκουτάριον. Du. σουσάνιον.* Gl. ap. Ducang. Gloss. p. 1413». Σέ αὐτή τήν περίπτωση ἡ λ. *σουσάνιον*, τό, ἔχει τήν ἔννοια τοῦ: *θώρακα*, καί δέν ὑπάρχει ἀμφιβολία γιά τή μορφολογία καί τή σημασία της. Ὁ Ἰωάννης Τζέτζης[15] ἔχει γράψει τό ἀκόλουθο ποίημα στό ὁποῖο ἀπαντᾶται ἡ λ. *σοῦσον*, τό·

ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΙΜΑΤΙΟΥ ΑΝΤΙΣΘΕΝΟΥΣ ΤΟΥ ΣΥΒΑΡΙΤΟΥ

Τοιοῦτον τὸ ἱμάτιον ὑπῆρχεν Ἀντισθένους
ἦν σοῦσον, ἀλουργές, πεντεκαιδεκαπηχυαῖον,
ἔχον μὲν ζῶδα καὶ θεοὺς καὶ Περσικὰ καὶ Σοῦσα,
μαργάροις ἠσκημένα τε καὶ λίθοις τιμαλφέσι.

Ὅπως προκύπτει ἀπό τά συμφραζόμενα ἡ λ. *σοῦσον*, τό, ἀναφέρεται σέ κάποιο εἶδος πολυτελοῦς ἐνδύματος χρώματος πορφυροῦ, ὅπως προσδιορίζεται ἀπό τό ἐπίθετο: *ἁλουργές*[16] = sea - purple, τό ὁποῖο ἴσως ἔμοιαζε μέ τήν ἀρχαία *ξυστίδα*, πρβλ. τό χωρίο[17]: «*Σκευῶν καὶ προσώπων καὶ ξυστίδων ἁλουργῶν καὶ μηχανῶν ἀπὸ σκηνῆς*». Ὁ Du Cange[18] ἔχει ἀποθησαυρίσει τή λ. *σοῦσον*, τό, = vestis genus, ἀπό τό ἀνωτέρω χωρίο τοῦ Τζέτζη καί ὕστερα παραθέτει καί τίς λέξεις: *Σουσάνιον, Σωσάνιον Lorica.*

Κατά τή γνώμη μου ἡ λ. *σοῦσον*, τό, = εἶδος ἐνδύματος, δέ σχετίζεται μέ τό μεταγενέστερο *σοῦσον*, τό,[19] = Λείριον τό πάλλευκον (Lilium can-

14) *Scholia Graeca in Aristophanem*, σ. 348, Plutus 450. Στήν *Adnotatio in Scholiastas Aristophanis*, σ. 564, ἀναφέρεται: Voci ὅπλον pro lorica locus concedi debuerat in Glossario Ducangii. Sic apud Mauricium in Strat. atque alios usurpatur. *σουσάνιον*, conf. ad schol. Nub. 70».

15) Ioannis Tzetzae, *Historiae*, ἐκδ. Petrus Aloisius M. Leone, Napoli 1968, σ. 36, 815 - 18.

16) *L - S - J*[9], σ. 73. — *Thesaurus Linguae Graecae*, τ. 1, Paris 1831, σ. 1575. — *Hesychii Alexandrini Lexicon*, ἐκδ. Kurt Latte, Hauniae 1953, τ. 1, σ. 114: «*ἁλουργές· πορφυροῦν*».

17) *Thesaurus Linguae Graecae*, τ. 5, σ. 1696.

18) Du Cange, δ.π., σ. 1413 καί *Appendix ad Glossarium*, σ. 172.

19) *L - S - J*[9], σ. 1621. Ἡ λ. *σοῦσον*, τό, = Λείριον τό πάλλευκον (Lilium candidum) προέρχεται ἀπό τό ἑβραϊκό שׁוּשָׁן *shūshān* = Λείριον τό πάλλευκον, πού ἀπαντᾶται ἐπίσης καί στήν ἀραβική ὡς سَوْسَن *sawsan* = the lily and also the iris, στή συριακή - ἀραμαϊκή ὡς ܫܘܫܢ *sūsan, sūsanīā* = a lily, καί οἱ σημιτικές λέξεις προέρχονται ἀπό τό ἀρχαῖο αἰγυπτιακό *sšn, sšn* = μεγάλο λουλούδι. — L. Koehler - W. Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*, τ. 1-2, Leiden 1958[2], τ. 1, σ. 958β. —Fr. Brown, S.R. Driver, Ch. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, based on the Lexicon of William Gesenius as translated by Edward Robinson*, Oxford 1953 (with corrections), ἀνατ. 1977, σ. 1004β. —E.W. Lane, *An Arabic - English Lexicon*, derived from the best and the most copious Eastern

didum), ἀλλά ἐτυμολογεῖται ἀπό τό περσοαραβικό[20] سوسی *sūsī* = a cloth of silk and cotton, γιατί τόσο μορφολογικά ὅσο καί σημασιολογικά δέ δημιουργοῦνται προβλήματα, ἐνῶ ἡ λ. *σωσάνιον, σουσάνιον*, τό, = θώρακας, δέν ἔχει παραγωγική σχέση μέ τή λ. *σοῦσον*, τό, = εἶδος ἐνδύματος, ἀλλά εἶναι διαφορετικῆς ἀρχῆς, καί ὁ σχολιαστής τοῦ Ἀριστοφάνη (Νεφέλαι, στ. 70) ἔχει κάνει σύγχυση τῶν λέξεων *σοῦσον*, τό, καί *σωσάνιον, σουσάνιον*, τό.

Στό Διγενή Ἀκρίτα[21] διαβάζουμε τούς ἀκόλουθους στίχους: «*Καὶ ηὗραμεν τοὺς Σαρακηνούς, εὐγενεῖς Ἀραβίτας· οἱ μὲν λουρικιασμένοι ἦσαν, ἄλλοι σουσανιασμένοι*», καί μέ ἀντιστροφή τῶν μερῶν τοῦ ἀνωτέρω χωρίου ὡς: «*Γοργὸν ἐκαβαλίκευσαν ἄλλοι τριακόσιοι ἀγοῦροι, οἱ μὲν σουσανιασμένοι ἦσαν, ἄλλοι λουρικιασμένοι*». Ὁ Φ. Κουκουλές[22] ὑπομνηματίζοντας τούς παραπάνω στίχους παρατηρεῖ: «Κατά τόν Μοσχόπουλον (παρά Du Cange ἐν λ. *σοῦσον*) "*θώραξ· μέρος τοῦ σώματος καὶ τὸ φολιδωτὸν ὅπλον καὶ τὸ ἐξ ἀλύσεων, ὅ κοινῶς ἀπὸ τῆς τῶν Λατίνων γλώσσης σουσάνιον καὶ λωρίκιον λέγεται*". Σουσανιασμένοι λοιπόν εἶναι οἱ τοιαῦτα σουσάνια φέροντες».

Ὁ Ἰωάννης Τζέτζης[23] μᾶς παρέχει τίς ἀκόλουθες πολύτιμες πληροφορίες γιά τό θέμα: «*Θώρακα τὸν περὶ τὸ στῆθος πολεμικὸν σιδηροῦν χιτῶνα· ὁ Διομήδους δὲ θώραξ, λωρίκιον ἦν καὶ οὐ σωσάνιον. ἀλυσειδωτὸν γὰρ Ὅμηρος οὕτω φησί·*

αἷμα δ' ἀνικόντιζε διαστρεπτοῖο χιτῶνος·

sources, τ. 1 - 8, London 1863 - 93, τ. 4, σ. 1466γ. — J. Payne Smith, (Mrs. Margoliouth) *A Compendious Syriac Dictionary founded upon the Thesaurus Syriacus of R. Payne Smith, D.D.*, Oxford 1903, ἀνατ. 1989, σ. 569β. - Ém. Masson, δ.π., σ. 58 - 59. — Δ.Σ. Καββάδα, *Εἰκονογραφημένον Βοτανικόν - Φυτολογικόν Λεξικόν*, τ. 5, Ἀθῆναι χ.χ., σ. 2328 -29. — E.A. Wallis Budge, *An Egyptian Hieroglyphic Dictionary*, τ. 1-2, New York 1978, τ. 2, σ. 700β.

20) F. Steingass, *A Comprehensive Persian - English Dictionary*, London 1892, ἀνατ. 1977, σ. 709α. — R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires Arabes*, τ. 1 - 2, Leyde 1881, ἀνατ. 1968, σ. 701β: «*sūsī* = toile de lin d' une grande renommée, qu' on fabriquait à Sousa, dans la province de Tunis, sur le rivage de la mer;elle servait surtout pour les turbans. Autrement Descr. de l' Eg. XVII, 217: *susyya* toiles grossières dont on se sert pour couvrir les matelas et pour faire des tentes». Στόν *Thesaurus Linguae Graecae*, τ. 7, σ. 520, διαβάζουμε: «Steph. Byz., qui: *Σοῦσα, πόλις ἐπίσημος Περσική, Μέμνονος κτίσμα. Κέκληται δὲ ἀπὸ τῶν κρίνων, ἃ πολλὰ ἐν τῇ χώρᾳ πεφύκει ἐκείνῃ, σοῦσόν τε αὐτὸ καλοῦσιν οἱ βάρβαροι. Οἱ πολῖται Σούσιοι, οὓς καὶ Κισίους φησι (Κισσίους φασὶ) κεκλῆσθαι ἀπὸ Κισίας (Κισσίας) τῆς μητρός Μέμνονος*». Ὁ Π.Α. Φουρίκης, Περί τοῦ ἐτύμου τῶν λέξεων σκαραμάγγιον - καβάδιον - σκαράνικον, *Λεξικογραφικόν Ἀρχεῖον* 6, 1923, 462, ὑπ. 7, ἔχει συγκεντρώσει ἀρκετές ὀνομασίες ὑφασμάτων πού προέρχονται ἀπό τήν ὀνομασία τοῦ τόπου παραγωγῆς των.

21) *Βασίλειος Διγενής Ἀκρίτης καί τό Ἄσμα τοῦ Ἀρμούρη*, κριτική ἔκδοση Στ. Ἀλεξίου, Ἀθήνα 1985, σ. 18, στ. 431-32, καί σ. 37, στ. 944-45.

22) Φ. Κουκουλέ, Εἰς τόν Διγενῆ Ἀκρίτην τοῦ Ἐσκωριάλ, *Λαογραφία* 4, 1912-13, 316.

23) *Anecdota Graeca Bibliothecarum Oxoniensium*, ἔκδ. J.A. Cramer, S.T.P., τ. 3, ἀνατ. Amsterdam 1963, σ. 383, 1 - 11. — *Anecdota Graeca*, ἔκδ. P. Matranga, τ. 2, Romae 1850, σ. 614.

στρεπτὸς δέ, ὁ ἁλυσειδωτὸς λέγεται· ἔδειξα καὶ ὄπισθε περὶ αὐτοῦ λέγων, εὑρεθέντος ἐν Λογγιβαρδίᾳ, ὅτι τὸ τῶν ζαβῶν πάχος ἰσοπαχὲς εἶχε μεσοπαχεῖ κονδύλῳ. ὁ Μασιστίου δὲ θώραξ ἐν τοῖς Περσικοῖς σωσάνιον ἦν· ὁλόχρυσον γὰρ αὐτὸν λεπιδωτὸν· Ἡρόδοτος καὶ ἕτεροι φασὶν ἱστορικοί. δι' ὃνπερ θώρακα τοῦ ἀνδρὸς ἀνῃρημένου, μάχη τοῖς Ἕλλησι προσαλλήλους γέγονε καρτερά».

Ἡ λεπτομερὴς περιγραφὴ καί ἡ ἀκριβὴς κατασκευὴ τοῦ *σουσανίου* δέ μᾶς εἶναι γνωστή, γιατί βασιζόμαστε σέ περιορισμένες πληροφορίες, ἀλλά τό κυριότερο εἶναι ὅτι ἀπουσιάζουν τά εὑρήματα[24] τά ὁποῖα θά ἔλυναν ποικίλα προβλήματα πού προκύπτουν ἀπό τίς φιλολογικές μόνο πληροφορίες. Στο Βυζάντιο χρησιμοποιοῦνταν οἱ ὀνομασίες: *λωρίκιον, ζάβα*[25], *κλιβάνιον, σουσάνιον,* καί ἀναφερόντουσαν σέ διαφορετικά εἴδη θωράκων, ἀλλά τό πιθανότερο εἶναι ὅτι ἡ ἴδια ἡ λέξη σέ ἄλλη ἐποχή νά δήλωνε τό ἴδιο τό ὅπλο ἐλαφρῶς ἴσως τροποποιημένο. Ὁ Φ. Κουκουλές[26] στηριζόμενος στίς πληροφορίες τοῦ Τζέτζη ἀναφέρει μέ συντομία: «Οἱ στρατιῶται ἔφερον τότε καί ἕτερον εἶδος θώρακος λεπιδωτοῦ καί στιλπνοῦ καλουμένου σωσανίου».

Ὁ Στ. Ἀλεξίου[27] θεωρεῖ ὅτι ἡ ἀκριβὴς προέλευση τῆς λ. δέν ἔχει προσδιοριστεῖ μέ βεβαιότητα καί δέ γνωρίζει κανένα μελετητή[28] πού προσπάθησε νά προσδιορίσει τήν ἐτυμολογία της. Ἡ λ. παράγεται ἀπό τό περσικό[29] جوشن *džaushan, džoshan* = a coat of mail (= θώρακας), the breast, πού πέρασε καί στήν ἀραβική[30] ὡς *džaushan* = a coat of mail: or mail with which the breast and the حيزوم *hayzūm* [or parts adjoining the breast]

24) Ὁ J. F. Haldon, Some Aspects of Byzantine Military Technology from the Sixth to the Tenth Centuries, *Byzantine and Modern Greek Studies* 1, 1975, 26, παρατηρεῖ: «Pictorial evidence is meagre. The few examples include a ninth-century ivory showing a mounted soldier with a sleeveless mail shirt, helmet and bow. Further evidence is provided by three ninth - or tenth century illuminated manuscripts».

25) Taxiarchis Kolias, Ζάβα - Ζαβαρεῖον - Ζαβαρειώτης, *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 29, 1980, 27-35. Ἡ προέλευση τῆς λέξης ἐξετάζεται λεπτομερῶς στό μελέτημά μου: Μεσαιωνικά ἔτυμα, *Μελέται καί Ὑπομνήματα II,* Ἵδρυμα Ἀρχιεπισκόπου Μακαρίου Γ', Τμῆμα Ἐπιστημονικῶν Ἐρευνῶν, Λευκωσία 1989, 242-50.

26) Φ. Κουκουλέ, *Θεσσαλονίκης Εὐσταθίου, Τά Λαογραφικά,* τ. 1, Ἀθῆναι 1950, σ. 357.

27) *Βασίλειος Διγενής Ἀκρίτης,* ἔκδ. Στ. Ἀλεξίου, σ. πβ'.

28) Ὁ Σκ. Βυζάντιος, *Λεξικόν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης,* Ἐν Ἀθήναις 1852, σ. 1385, ἐτυμολογεῖ τή λ. ἀπό τό ρῆμα *σώζω,* γιατί γράφει: «*Σωσάνιον (τό),* Γλσ. τό μέρος τοῦ θώρακος τό ὀπ. ἐσκέπαζε *(ἔσωζε)* τούς ὤμους». Βλ. ἀνωτέρω καί ὑποσημείωση 13.

29) F. Steingass, *Persian - English,* σ. 378β. — M.N. Osmanov κ.ἄ., *Persidsko - Russkij Slovar',* τ. 1 - 2, Moskva 1983, τ. 1, σ. 450α. — S. Haim, *New Persian - English Dictionary,* Tehran 1975, σ. 570β.

30) E.W. Lane, ὅ.π., τ. 2, σ. 487α. — G.W. Freytag, *Lexicon Arabico - Latinum,* τ. 1 - 4, Halis Saxonum, 1830 - 37, τ. 1, σ. 325α: « جَوْشَن *džaushan* Pectus; Lorica; Medium noctis vel prima eius pars». — Al-Sayyid 'Addi Shir, *A Dictionary of Persian Loan-Words in the Arabic Language,* Librairie du Liban 1980, σ. 49.

are clad. Ἡ περσική λ. *džoshan* πέρασε στή μεσαιωνική ἑλληνική ὡς *σωσάνιον, σουσάνιον,* τό, εἴτε λόγω δημώδους παρετυμολογίας πρός τό *σώζω* εἴτε λόγω ὑποχωρητικῆς ἀφομοίωσης *dž+sh› s+s.* Ἡ περσική λ. ἔχει περάσει στήν τουρκική[31] ὡς جوشن *cevşen* = a coat or corselet of scale and link armor; armor made of mingled scales and links (= θώρακας κατασκευασμένος ἀπό ἀναμειγνυόμενες φολίδες καί κρίκους), γιά νά ἐπαληθευτεῖ τό ἑρμήνευμα τοῦ Μοσχόπουλου: «*θώραξ· μέρος τοῦ σώματος καὶ τὸ φολιδωτὸν ὅπλον καὶ τὸ ἐξ ἁλύσεων, ὅ κοινῶς ἀπὸ τῆς τῶν Λατίνων γλώσσης σουσάνιον καὶ λωρίκιον λέγεται*».

2. *μαγνάδι*

«*μαγνάδι* (τό)[32] μσν. κ. δημ. λεπτή ἀραχνοΰφαντος καλύπτρα τῆς κεφαλῆς, πέπλος, μπόλια, μαντήλι... ἐν Θράκῃ ἐρυθρόν λεπτοΰφαντον κάλυμμα τῆς κεφαλῆς κ. μτφ.: Παλαμ. Τάφ. 70, 3 *τῆς παράδοσης ἀχνοϋφαίνει καί ἀργοκεντᾷ τά μαγνάδια,* Ζερβ. Τραγ. ΚΚ 74, 32 *ἡ διαμαντόσκονη τρεμάμενη... στά αἰθέρια ἁπλώνεται τοῦ κόσμου διάφανο μαγνάδι*». Ἡ λ. ἀπαντᾶ καί ὡς *μαγνιά, ἡ,* = πέπλο, μπόλια, τόσο στή μεσαιωνική[33] ὅσο καί στή νέα ἑλληνική[34].

Ὁ Σπ. Λάμπρος[35] ἐκδίδοντας τό ἀκόλουθο κείμενο:

> «*Εὐθὺς φραντζάτον καὶ νερὸν εὑρέθημεν καὶ τρέχει,*
> *καὶ γύρωθεν εὐγενικὸν μαγνάδιν εἰς κουρτίναν*
> *χρυσογνημάτην, θαυμαστήν, παμπλούμιστον, ὡραίαν*»,

ἀναφέρει γιά τή λ. *μαγνάδι:* «*Μαγνάδιν,* τό, anneau? bonnet?», χωρίς ὄχι μόνο νά προσδιορίζει τήν ἐτυμολογία της, ἀλλά συγχρόνως καί νά ἀναρωτιέται καί γιά τήν ἴδια τή σημασία της. Ὁ Πέτρος Π. Καλονάρος[36] σχολιάζοντας τό στίχο 2987 τοῦ Διγενῆ Ἀκρίτα: *καὶ μὲ τὸ μαγνάδι της τὴν ὄψιν της σκεπάζει*», παρατηρεῖ: «... ἤτις ἄλλοτε ἐσήμαινε τήν καλύπτραν τῶν

31) J.W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon,* Constantinople 1890, σ. 689β. — Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanli Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü.* τ. 1 - 3, İstanbul 1983, τ. 1, σ. 284.

32) Δ. Δημητράκου, *Μέγα Λεξικόν ὅλης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης,* τ. 5, Ἀθῆναι 1964, σ. 4427. — Ἐμμ. Κριαρᾶ, *ΛΜΕΔΓ,* τ. 9, σ. 272.

33) Βιτζέντζου Κορνάρου, *Ἐρωτόκριτος,* ἔκδ. Στέφανου Ξανθουδίδη, Ἡράκλειο 1915, ἀνατ. 1973, σ. 602-3.

34) Κατερίνας Γ. Κορρέ, *Νεοελληνικός κεφαλόδεσμος,* Ἀθήνα 1978, σ. 142.

35) *Τό Κατά Καλλίμαχον καί Χρυσορρόην, Ἐρωτικόν Διήγημα,* ἔκδ. Sp. P. Lambros, *Collection de Romans Grecs,* Paris 1880, σ. 79, 1877-79.

36) *Βασίλειος Διγενής Ἀκρίτας,* ἔκδ. Πέτρου Π. Καλονάρου, τ. 1, ἀνατ. Ἀθῆναι 1970, σ. 166.

γυναικῶν τῆς Ἀνατολῆς, κατά συνεκδοχήν δέ τόν κεφαλόδεσμον, καί γενικώτερον ὕφασμα λεπτόν καί ἀραιόν ἐξ ἐκείνων τά ὁποῖα χρησιμοποιοῦνται συνήθως πρός τούς σκοπούς τούτους».

Ὁ Στ. Ξανθουδίδης[37] γράφει γιά τό ἔτυμο τῆς λ. *μαγνιά*: «Περί τοῦ ἐτύμου τῆς λέξεως δέν γνωρίζω ἄν ὡμίλησέ τις· ἐγώ πιστεύω ὅτι εἶναι ἐκ τοῦ ἀρχ. ἐπιθ. *μανός* (= ἀραιός), τό *μανόν* γενόμενον *μαγνόν* κατ' ἀνάπτυξιν τοῦ *γ* πρό τοῦ *ν* (πρβλ. *ἔγνοια, γνοιάζομαι, σύγνεφο, τυραγνῶ, ἀγνάντια* κτλ.), ἐκ τούτου δέ προῆλθε καί τό *μαγνάδιν* καί ἡ *μαγνιά*, ἤ ἐγένετο καί σύμφυρσις τοῦ *μανός* καί *ἀγνύς* (= ἀραιός, μαλακός). Εἰς τό Χιακ. γλωσσ. 225 [= Ἀλεξ. Πασπάτη, *Χιακόν Γλωσσάριον*, Ἀθῆναι 1888] ἀναγράφεται *μανός* ἁλιευτικόν δίκτυον καί ἐπίθ. *μανός* = ὀκνηρός, ἄτονος, βραδύς καί 222 *μαγνάδι* = μαντήλι κεφαλῆς, ἐν Ἠπειρ. γλωσσ. 60 [= Π. Ἀραβαντινοῦ, *Ἠπειρωτικόν γλωσσάριον*, Ἀθῆναι 1909] *μανός* = ἀδρανύς, χαῦνος, ὁ Κουκουλές Οἰνουντ. 79 ἀναγράφει *μαγνάδι* = μανδήλα κεφαλῆς..., Θρακ. 188 *μαγνάδι* = κάλυμμα λεπτότατον κεφαλῆς. Τέλος σημειῶ εἶδος τυροῦ ἀτελοῦς ἤ λίαν ἀραιοῦ, τό ὁποῖον καλοῦσιν εἰς διάφορα μέρη τῆς Ἑλλάδος *μανούρι*[38] καί *μανούλλιν*, ὡς ἀραιόν ἀκόμη καί ἀστράγγικτον, ἤ *ἀναρήν* (ἐκ τοῦ ἀραιός) *Ἀθηνᾶ* ΚΕ΄ 286 (ἐκ Κεφαλληνίας) τήν Κρητικήν *μυζήθραν* ἤ *μαλάκαν*. Δέν πιστεύω ὅτι ἐπληροφόρησαν ἀκριβῶς τόν καθ. Χατζιδάκιν οἱ εἰπόντες εἰς αὐτόν ὅτι τό *μαγνιά* καί τό *μαγνάδι* λέγεται ἐν τῇ Ἀνατολ. Κρήτῃ ἐπί τῆς μαγείας καί τοῦ φίλτρου (Ἐπετ. Πανεπ., 1909, σελ. 148 σημ.)».

Ὁ Μ. Φιλήντας[39] πιστεύει ὅτι ἡ λ. *ἀγανός* τῆς νέας ἑλληνικῆς ἔχει δύο διαφορετικές ἐτυμολογίες[40]: α) *ἀγανός* = πρᾶος, ἥπιος, ἀπό τό ἀρχαῖο ἐπίθετο *ἀγανός* = mild, gentle, *καί β)* «Τό ἄλλο[41] εἶναι τό ἀρχαῖο Ὁμηρικό

37) Στ. Ξανθουδίδη, Γλωσσάριον Ἐρωτοκρίτου, στό ἔργο: Βιτζέντζου Κορνάρου, *Ἐρωτόκριτος*, σ. 602-3. - Τοῦ ἴδιου, Λέξεις Ἐρωτοκρίτου, *Ἀθηνᾶ* 26, 1914, *Λεξικογραφικόν Ἀρχεῖον*, 157-58.

38) Ἡ λ. *μανούρι* ἀπαντᾶ στήν ἀλβανική ὡς *manurë* = a variety of hard moulded cheese, καί στήν ἀρωμουνική ὡς *mănúre* = sort de fromage special. Ὁ K. Dieterich, *Byzantinische Zeitschrift* 10, 1901, 594, σχετίζει τή λ. μέ τό λατινικό *manus*, ἐνῶ ὁ Δ. Γεωργακᾶς, Ἐτυμολογικαί διασαφήσεις, *Λεξικογραφικόν Δελτίον* 1, 1939, 77 - 8, τήν παράγει ἀπό τό οὐσιαστικοποιημένο ἐπίθετο *μανός τυρός*, ὅπως ἔχουμε *μαλακός τυρός* = μαλάκα. — S.E. Mann, *A Historical Albanian and English Dictionary*, London 1948, σ. 262. — Tache Papahagi, *Dicţionarul Dialectului Aromîn general şi etimologic*, Editura Academiei Republicii Populare Romîne 1963, σ. 665. Ἡ λ. ἔχει ἀνάγκη πληρέστερης διαπραγμάτευσης γιατί τά ὑπάρχοντα στοιχεῖα εἶναι ἀνεπαρκή.

39) Μ. Φιλήντα, *Γλωσσογνωσία καί γλωσσογραφία ἑλληνική*, τ. 3, Ἀθήνα 1927 (;), σ. 238. — Μ. Φιλήντα, Ἐτυμολογίες σέ θρακικές λέξες, *Θρακικά* 4, 1933, 292.

40) Τό *ΙΛ*, τ. 1, σ. 55, δέν κάνει διάκριση μεταξύ δύο ἰδιόφθογγων (homonyms), ἀλλά παρέχει ὅλες τίς σημασίες τῆς λέξης κάτω ἀπό τό ἴδιο λῆμμα.

41) Ὁ Μ. Φιλήντας, *ΓΓΕ*, τ. 3, σ. 238, παίρνει αὐτή τήν ἄποψη ἀπό τό Σκ. Βυζάντιο, *Λεξικό τῆς καθ' ἡμᾶς ἑλληνικῆς διαλέκτου μεθερμηνευμένης εἰς τό ἀρχαῖον ἑλληνικόν καί τό γαλ-

ἑανός[42] τό ἐπίθετο, μέ νόημα καί ἐτυμολογία ἀκαθόριστα, πού προσδιορίζει τό *πέπλος* (Ε, 734), τό *λίτι* (= ὕφασμα Σ, 352) καί τό *κασσίτερος* (Σ, 612). Ἀπό τό σημερινό τό *ἀγανός* (< *ἑανός* μέ ἀνάπτυξη *γ*: *ἐγανός* καί μέ ἀφομοίωση προληφτική τοῦ ε+α > α+α: *ἀγανός*) = ἁραιός, ἀρύς, μανός μποροῦμε νά ἑρμηνέψουμε καί τ'ἀρχαῖο μέ τά ἴδια πάνω-κάτω νοήματα ὁ *πέπλος* δηλ. καί τό *λίτι* μποροῦνε νά εἶναι *ἑανά* = *ἀγανά*, ἁραιοϋφασμένα καί κατά ἀκολουθία μαλακά, ἁπαλά. Σύγκρινε τό *ἀγνάδι*, πού παίρνοντας στήν ἀρχή τό *μ* ἀπ' τό *μαντήλι* γίνεται *μαγνάδι* (= πολύτιμη γάζα, τουλπάνι ἀεροϋφαντο). Καί πώς ἀπό τό *μαντήλι* ἀλήθεια πῆρε τό *μ* τό ἀγνάδι κι ἔγινε > *μαγνάδι* φαίνεται ἀπό τοῦτο τό δημοτικό τραγούδι: «*Ὁ ἥλιος μπῆκε στό λουτρό καί λούστη καί χτενίστη, βάζει μαντήλι τό γιαλό, τόν οὐρανό μαγνάδι*». Τά νοήματα βγαίνουνε ἀπό τό ἐπίθετο: *ἑανηφόρος Ἠώς* = ἡ Ἀβγούλα ἡ *μαγναδοφόρα*».

Ἡ προσπάθεια τοῦ Μ. Φιλήντα νά διακρίνει δύο ἰδιόφθογγα στή λ. *ἀγανός*, καί ἡ δημιουργία τοῦ ἀμάρτυρου **ἀγνάδι* γιά νά ἐτυμολογηθεῖ ἡ λ. *μαγνάδι*, πού προσέλαβε τό ἀρχικό *μ*- ἀπό τή λ. *μαντήλι*, μπορεῖ νά χαρακτηριστεῖ ἀπίθανη, καί κάνει ἐντύπωση τό γεγονός ὅτι ἔχει γίνει δεκτή ἀπό τόν Ν.Π. Ἀνδριώτη[43], ὅταν τά παρουσιαζόμενα ἑρμηνευτικά στοιχεῖα εἶναι ἐλλιπέστατα.

Τό ἀρχαῖο ἑλληνικό ἐπίθετο *μανός*[44] = loose or open in texture, rare, σώζεται στά νεοελληνικά ἰδιώματα μέ τούς ἀκόλουθους τύπους καί σημασίες[45]: "Astyp, Chios, Ep, Imbr, Leukas, Oth u.a., *μαν-νός* Kyp; 1) undicht (Astyp, Oth), 2) locker, schlaff (Chios, Ep, Imbr, Leukas), 3) dumm (Kyp), 4) subst. m. ein weitmaschiges Netz (Astyp, Oth), *ἀμανή* ἡ Chios baumloses Land; > *μανεύγω* Eub (Kyme), *μαν-νεύκω* Kyp; 1) locker, lose werden (Eub), 2) dumm werden (Kyp), *μανίζω* Kapp verlaufen, *μαν-νάδα* Kyp Schlaffheit, dem. *μανίν* τό Pont Zunder, (Gewebe als) Zünd-stoff, *μανέα* ἡ Pont; 1) Russ, 2) Spinnwebe, 3) Spine". Ὅπως προκύπτει ἀπό τή μελέτη τῶν τύπων τοῦ λήμματος σέ κανέναν δέν ἐμφανίζεται ἡ ἀνάπτυξη τοῦ *γ* μπροστά ἀπό τό *ν*, γεγονός πού ἀποδυναμώνει τήν ἄποψη τοῦ Στ. Ξανθουδίδη γιά τήν παραγωγή

λικόν, Ἀθήνησι 1857², σ. 2, ὅπου διαβάζουμε: «*Ἀγανός, ή, όν* (κυρ. πανί, ὕφασμα, τό ἐναντίον τοῦ Κρουστόν, ἀπό τοῦ)» *Ἑανός* (χιτών)». - Σκ. Βυζαντίου, *Λεξικόν τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, ἐν Ἀθήναις 1852, σ. 347.

42) Ι. Πανταζίδη, *Λεξικόν Ὁμηρικόν*, ἔκδοσις νεωτάτη διορθωθεῖσα καί ἐπεξεργασθεῖσα ὑπό Τρ. Ε. Εὐαγγελίδη, Ἐν Ἀθήναις 1901, σ. 232. — G. Autenrieth, *Ὁμηρικόν Λεξικόν*, μεταφρασθέν ὑπό Δ.Ι. Ὀλυμπίου, Ἐκδ. Οἶκος Δημητράκου χ.χ., σ. 91.

43) Ν.Π. Ἀνδριώτη, *Ἐτυμολογικό Λεξικό τῆς κοινῆς νεοελληνικῆς*, Θεσσαλονίκη 1983³, σ. 194.

44) *L - S - J*⁹, σ. 1079.

45) N. Andriotis, *Lexikon der Archaismen in neugriechichen Dialekten*, Wien 1974, σ. 366, λῆμμα 3890.

τῆς λέξης ἀπό τό *μανόν* › **μαγνόν*. Τήν ἄποψη τοῦ Στ. Ξανθουδίδη δέχεται ὁ Φ. Κουκουλές[46], ὁ Ι.Θ. Κακριδῆς[47], ὁ Ἀντ. Θαβώρης[48], ὁ Ἐμμ. Κριαρᾶς[49] καί ἄλλοι.

Ὁ Στυλιανός Ἀλεξίου[50] δέ δέχτηκε καμιά ἀπό τίς ἀνωτέρω ἀπόψεις, προφανῶς γιατί θά διαπίστωσε τό ἀβάσιμό τους, καί παράγει τή λ. ἀπό τό ἰταλικό *maglia*[51] = 1) stitch. 2) mesh, meshwork, network. 3) jersey, tricot, πληθ. knitwear, knitted goods. 4) vest, undershirt. 5) link. 6) mesh. 7) net, trap. 8) loop (of a rope). 9) (coat of) mail. 10) eyelet bole (of a sail), τό ὁποῖο πέρασε στή μεσαιωνική ἑλληνική[52] ὡς *μάλια*, ἡ, = θώρακας, πρβλ. ἰταλ. *caviglia* › *καβίλια*, γιατί ἡ ἰταλική λ. προφέρεται[53] ὡς [ʼma ʎʎ a], δηλαδή τό γράφημα[54] ‹*gl*› ἀντιστοιχεῖ στό φώνημα [ʎ] πού ὡς πρός τόν τόπο ἀρθρώσεως χαρακτηρίζεται ὡς οὐρανικό, ἐνῶ ὡς πρός τόν τρόπο ὡς ὑγρό πλευρικό καί ἀντιστοιχεῖ στό ἑλληνικό γράφημα ‹λ + ἄτονο «ι» - Φ› ὅπως στή λ. (*ἐλιά*) [eʼʎ a]. Ἄλλωστε ἐκτός ἀπό τά φωνητικά προβλήματα πού ὑπάρχουν, παρατηρεῖται οὐσιαστική σημασιολογική διαφοροποίηση μεταξύ τῶν δύο λέξεων, ἡ ὁποία δέν εἶναι εὔκολο νά γεφυρωθεῖ μέ κάποια πιθανά σημασιολογικά ἅλματα.

Ἡ λ. *μαγνιά*, ἡ,[55] = λεπτό καί ἀραιό ὕφασμα, πέπλο, προέρχεται ἀπό τό ἀραβικό[56] مِقْنَع *miqnaʿ*, مِقْنَعَة *miqnaʿa*, πληθ. *maqānīʾ* = long fine

46) Φ. Κουκουλέ Βιβλιοκρισία: Ν.Π. Ἀνδριώτη: Ἐτυμολογικό Λεξικό τῆς κοινῆς νεοελληνικῆς, Ἀθήνα 1951, σελ. 312 + ιδ΄, *Ἀθηνᾶ* 56, 1952, 321.

47) Ι.Θ. Κακριδῆ, Ποικίλα ἑλληνικά, *Ἑλληνικά* 13, 1954, 171-72.

48) Ἀντ. Ι. Θαβώρη, *Οὐσιαστικά ἀπό ἐπίθετα (καί μετοχές) στή νέα ἑλληνική*, Θεσσαλονίκη 1969, σ. 72.

49) Ἐμμ. Κριαρᾶ, *ΛΜΕΔΓ*, τ. 9, σ. 272.

50) Βιτσέντσος Κορνάρος, *Ἐρωτόκριτος*, ἐκδ. Στυλ. Ἀλεξίου, Ἀθήνα 1980, σ. 484.

51) *I Grandi Dizionari Sansoni, Dizionario delle lingue Italiana e Inglese, Parte Prima, Italiano-Inglese*, τ. 2, Firenze 1970, σ. 766. C. Battisti - G. Alessio, *Dizionario Etimologico Italiano*, τ. 3, Firenze 1975, σ. 2315. — John Florio, *A Worlde of Wordes, or Most copious and exact Dictionarie in Italian and English*, London 1598, σ. 211.

52) Ἐμμ. Κριαρᾶ, *ΛΜΕΔΓ*, τ. 9, σ. 307.

53) N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua Italiana*, Bologna 1970[10], σ. 99. Ἡ Anna Maria Romagnoli, *Manuale di pronuncia, dizione, articolazione*, Milano 1968[3], σ. 78, γράφει: «Dalla pronuncia corretta di questo gruppo consonantico ci si allontana sopratutto nel *Veneto*, in *Lombardia*, in *Umbria* e nelle *Marche* del sud. Cosi le parole: «*maglia*», «*figlio*», «*famiglia*», «*portafòglio*», «*luglio*», «*aglio*» suonano, nel *Veneto* e in qualche zona dell' Italia *settentrionale:* «*màlia*», «*mèlio*», «*filio*», «*famìlia*», «*portafòlio*», «*lùlio*», «*àlio*», e in *Umbria* e nelle *Marche* del sud: «*màyya*», «*mèyyo*», «*fiyyo*», «*famìyya*», «*portafòyyo*», «*lùyyo*», «*àyyo*» ».

54) Εὐάγγ. Πετρούνια, *Νεοελληνική γραμματική καί συγκριτική ἀνάλυση*, τ. 1, Θεσσαλονίκη 1984, σ. 309-10, 524.

55) Ἐμμ. Κριαρᾶ, *ΛΜΕΔΓ*, τ. 9, σ. 272.

56) F. Steingass, *A Learner's Arabic - English Dictionary*, Beirut 1972, σ. 1044. - A. De Biberstein Kazimirski, *Dictionnaire Arabe - Français*, τ. 2, Paris 1860, σ. 824α. Ὁ R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam 1845, σ. 375, γράφει: «Les mots قِنَاع *qināʿ*, مِقْنَع *miqnaʿ*, مِقْنَعَة *miqnaʿat* désignent: une pièce d' étoffe (un fichu) que les

linen head-cloth of women; voile de la tête long et descendant jusqu' à terre, μέ τροπή τοῦ *κν* › *γν*[57], πρβλ. *ἐκδύω* › *γδύνω, ἐκλιστρῶ* › *γλιστρῶ, ἐκλείχω* › *γλείφω, ἐκνεύω* › *γνεύω*[58], πού ὀφείλεται στήν ἠχηροποίηση τοῦ *κ* › *g* › *γ* λόγω τῆς ὕπαρξης ἠχηροῦ φθόγγου δίπλα στό *κ*-. Ἡ λ. *μαγνάδι (ν)* ἐτυμολογεῖται ἀπό τή λ. *μαγνιά* + *άδι* › *μαγνάδι (ν)*, τό, = πέπλο.

3. *μαμουκώδης*

«*μαμουκώδης*[59], ἐπίθ.

Ἀπό τό οὐσ. *μαμούκι* (‹ τουρκ. *mamuk* = προσωπίδα) καί τήν κατάλ. *-ώδης*· βλ. Pernot, *Ét. linguist.* Γ' 473, λ. *μουρώνω*. Ἐσφαλμ. ἡ ὑπόθεση Χατζιδ., *Ἀθ.* 29, 1917, 211 καί Κοραῆ, *Ἄτ.* Ε' 183. Οὐσ. *μαμούκι* καί ρ. *μαμουκώνω* καί σήμ. στή Θράκη καί ἀλλοῦ· Παπαχριστοδούλου, *Θρακ.* 3, 1932, 343 καί Φιλ., *Θρακ.* 5, 1924, 260· *μαμούκωμα* στό Βλάχ. καί μτχ. *μαμουκιασμένος* καί σήμ. στή Χίο· Pernot, *Ét. linguist.* Γ' 473, λ. *μουρώνω* καί Χατζιδ., ὅ.π.

Πού φορᾶ προσωπίδα, μασκαρεμένος: *Ἐπεί δέ καί δραμεῖν ἔμελλον τά μαμουκώδη ἐκεῖνα πρόσωπα μετά τοῦ ἀλόγου δῆθεν τοῦ ἐπάρχου*».

Ὁ Du Cange[60] ἔχει καταχωρίσει τή λ. *μαμουκώδης* κάτω ἀπό τό λῆμμα *μαϊμού* καί ἀναφέρει: «*μαμουκώδης*, simiam referens, pro *μαϊμούδης*». Ὁ Ἀδ. Κοραῆς[61] σχολιάζοντας τήν ἀνωτέρω ἑρμηνεία τοῦ Du Cange παρατηρεῖ: «Καί τό νομίζει παράγωγον ἀπό τό *Μαϊμοῦ*, Δ. *Πίθηκος, Μιμώ*, Ἑλλ. (singe). Πιθανώτερον κρίνω ὅτι ἐχυδαΐσθη ἀπό τό *Μαμμάκουθος* ἤ *Μαμμάκυθος*, Ἑλλ. ὁ μωρός (niais, sot) οἷον Ἀριστοφάν. Βατρ. 989),

Τέως δ' ἀβελτερώτεροι
κεχηνότες μαμμάκυθοι
Μελιτίδαι κάθηντο».

Ὁ Γ. Χατζιδάκης[62] προσπάθησε νά ἑρμηνεύσει τή λ. *μαμουκιασμένος* = κατηφής, ἄρρωστος, ἐκτικός, καί κατέληξε στό συμπέρασμα ὅτι: «τό ρῆμα *μαμουκιάζω* φαίνεται παράγωγον ἔκ τινος *μαμούκι*, ὅπερ ἴσως εἶναι ἕτερος τύπος τοῦ *μαμούνι, μαμούνα*· πρβλ. *τζίτζικας* καί *τζίτζιρας, κλα-*

personnes des deux sexes posent sur la tête... Ibn - Abbâs a dit: Le Prophète sortit, coiffé d'une *asbah* de couleur cendrée. Alors Anis dit [par plaisanterie]: Le Prophète c'est coiffé de la lisière d' un bord».

57) Ν.Π. Ἀνδριώτη, *ΕΛ*[3], σ. 60.
58) Γ. Χατζιδάκη, *ΜΝΕ*, τ. 1, σ. 286.
59) Ἐμμ. Κριαρᾶ, *ΛΜΕΔΓ*, τ. 9, σ. 315.
60) Du Cange, δ.π., σ. 852, 860.
61) Ἀδ. Κοραῆ, *Ἄτακτα*, τ. 5_1, Ἐν Παρισίοις 1835, σ. 183.
62) Γ. Χατζιδάκη, Γλωσσικαί παρατηρήσεις, *Ἀθηνᾶ* 29, 1917, 211.

ούρης καί *κλαούνης*, *τσύναρο* καί *τσύνουρο*, *λούμπινα* καί *λουμπούνια*, *φρίσουλο* καί *φρίσαλο*, *ψίχουλο* καί *ψίχαλο* κλπ».

Στή νεοελληνική[63] ἀπαντᾶ ἡ λ. *μαμούκι*, τό, καί, *μαμούκα*, ἡ, (Πόντος)= κάλυμμα τῆς γυναικείας κεφαλῆς περιθέον τήν σιαγόνα καί τάς παρειάς καί δενόμενον διά τῶν δύο ἄκρων εἰς τήν κορυφήν, τήν ὁποία ὁ Α.Α. Παπαδόπουλος[64] χαρακτηρίζει ξένη. Ὁ Μ. Φιλήντας[65] ἐτυμολογώντας τή λ. ἀναφέρει: «λ. τουρκ.: *mamuk*», χωρίς κανένα ἄλλο σχόλιο, ἐνῶ ὁ H. Pernot[66] βασιζόμενος στόν Somavera καταλήγει στό συμπέρασμα ὅτι: «ce qui suppose un turk *mamuk*», ἑρμηνεία πού ἔχει υἱοθετηθεῖ ἀπό τόν Ἐμμ. Κριαρᾶ.

Ἡ παράθεση τῆς τουρκικῆς λ. *mamuk* ἀπό τούς Μ. Φιλήντα καί H. Pernot δέ βασίστηκε στήν ἀνεύρεσή της σέ κάποιο λεξικό τῆς τουρκικῆς, ἀλλά ἁπλῶς στό ἑρμήνευμα[67]: *γυναικεῖο κάλυμμα τῆς κεφαλῆς ἐν Τουρκία*, ἐνῶ ἡ λ. ἀπουσιάζει[68] τόσο ἀπό τήν Κοινή τουρκική ὅσο καί ἀπό τά ἰδιώματά της, ὅπως προέκυψε ἀπό τήν ἐμπεριστατωμένη ἔρευνα πού ἔγινε σέ πολλούς τόμους δίγλωσσων καί μονόγλωσσων Λεξικῶν.

Στήν ἀρχαία τουρκική[69] ἀπαντᾶται ἡ λ. *mamuğ*, *mamuk*, πού ἀποτελεῖ διαφορετικό τύπο τοῦ *bamuk*= βαμβάκι, ἐνῶ στά τουρκικά ἰδιώματα[70] βρίσκεται ἡ λ. *memük*= δέμα φτιαγμένο ἀπό τίς ἶνες τοῦ κανναβιοῦ, στοιχεῖα πού δέν ὁδηγοῦν στήν ἐτυμολογία τῆς ἐξεταζόμενης λέξης. Οἱ ἑρμηνεῖες τῶν Ἀδ. Κοραῆ καί Γ. Χατζιδάκη εἶναι ἀστήρικτες καί δέν προσφέρουν κάτι τό οὐσιαστικό.

63) Ὁ Alessio da Somavera, *Tesoro della lingua greca-volgare ed italiana*, Parigi 1709, σ. 226, εἶναι ὁ πρῶτος πού ἔχει ἀποθησαυρίσει τή λ. *μαμούκι* καί γράφει: «*quel fazzoletto co' l quale le donne di turchia si camuffano ò si cuoprono il volto*». — Κατ. Γ. Κορρέ, *Νεοελληνικός κεφαλόδεσμος*, Ἀθήνα 1977-78, σ. 102, 142.

64) Α.Α. Παπαδοπούλου, *Ἱστορικόν Λεξικόν τῆς ποντικῆς διαλέκτου*, τ. 1 - 2, Ἐν Ἀθήναις 1958 - 61, τ. 2, σ. 12.

65) Μ. Φιλήντα, Γλωσσικά: Ἐτυμολογίες σέ θρακικές λέξες, *Θρακικά* 5, 1934, 260.

66) H. Pernot, *Études de linguistique néohellénique, Textes et lexicologie des parlers de Chio*, τ. 3, Paris 1946, σ. 473.

67) Δ. Δημητράκου, *Μέγα Λεξικόν ὅλης τῆς ἑλληνικῆς γλώσσης*, τ. 5, Ἀθῆναι 1964, σ. 4464.

68) Ὁ Fr. Mesgnien Meninski στό περίφημο ἔργο του, *Complementum Thesauri Linguarum Orientalium, seu, Onomasticum Latino - Turcico - Arabico - Persicum*, Viennae Austriae 1687, σ. 1604, λ. *strophiolum, strophium, moccichino, fazzoletto* (ὅπως καί τό ἑρμήνευμα τοῦ Somavera, βλ. ἀν. ὑπ. 63) παρέχει τίς λ.: *maekraemae, mahrama, jaghlyk, aeraek, çin*, κλπ., χωρίς νά μνημονεύεται ἡ ἀνύπαρκτη λ. **mamuk*, ἄλλωστε καί ὁ Ι.Π. Παναγιωτίδης, *Λεξικόν Ἑλληνοτουρκικόν*, Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1897-98, σ. 1147, λ. *μαμούκι*, παρέχει τίς τουρκικές λ.: *kukulete, serpuş*.

69) G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford 1972, σ. 345-46.

70) *Türkiye' de Halk Ağzından Derleme Sözlüğü*, τ. 1 - 11, Ankara 1963 - 79, τ. 9, σ. 3159.

Ἡ λ. προέρχεται ἀπό τό ρουμανικό[71] *mamúca, maimúca* = ἄτομο μεταμφιεσμένο γελωτοποιός μέ τήν εὐκαιρία τῆς ἑορτῆς τοῦ νέου ἔτους, καθώς καί τῶν τελευταίων ἡμερῶν τῆς Ἀποκριᾶς, πού ἡ ἀρχική σημασία τῆς λ. εἶναι *μαϊμού*, καί προέρχεται ἀπό τό τουρκοαραβικό[72] *maymun* = μαϊμού, γιά νά δειχθεῖ σωστός ὁ σημασιολογικός ὄχι ὅμως καί παραγωγικός συσχετισμός τῆς λ. ἀπό τόν Du Cange μέ τή λ. μαϊμού. Ἡ ρουμανική λ. πέρασε στά ἑλληνικά ὡς *μαμούκα*, ἡ, (Πόντος) καί ὕστερα δημιουργήθηκε ἡ λ. *μαμούκι* πού χρησιμοποιήθηκε γιά νά δηλώσει τήν προσωπίδα, τό σκέπασμα τῆς κεφαλῆς καί τοῦ προσώπου τῶν γυναικῶν τῆς Τουρκίας[73], γιατί ὅπως ἀναφέρει καί ὁ Κ. Μηνᾶς[74] γιά τό θέμα: «τά περισσότερα ξενόφερτα ὀνόματα σέ *-ούκα* σχημάτισαν ὑποκοριστικό σέ *-ούκι*, ὅπως μεσν. [*ματσούκα*] > *ματσούκι*».

4. *μπουκίνα*

«*μπουκίνα* ἡ[75].

Πιθ. ἀπό τή λ. **μουκίνα* < *μοῦκος* (< *μῶκος* = κοροϊδευτικός μορφασμός) + κατάλ. *-ίνα*. (Γιά τό α΄ συνθ. βλ. Κουκ., ΒΒΠ Γ΄ 294΄ γιά τό σχετ. ἐκφώνημα *muk* βλ. Καλογερᾶ, *Ἠχοπ. λέξ.* 155 καί πβ. *μουκίζω*, Shipp 393, γαλλ. *moquer* = κάνω μορφασμούς, περιπαίζω, ἱσπαν. *mueca* = γκριμάτσα, κ.ἄ.΄ πβ. ἐπίσης Meyer-Lübke, *Rom. etym. Wört.*, λ. 5637). Ἡ λ. ἄσχ. πρός τό ἰδιωμ. *μπουκίνα* (= βούκινο΄ βλ. ΙΛ, λ. *βουκίνα*) ἤ τό παλαιότ. ἰταλ. *boccino* (= μοσχαράκι). Γιά τήν τροπή */m/* > */b/* βλ. Χατζιδ., *Γλωσσ. ἔρ.* Α΄ 209. Ἐξίσου πιθανή ὡστόσο ἡ σχέση τῆς λ. μέ τό περσ. *būzina* (= πίθηκος,

71) *Dicţionarul Limbii Române*, Serie Nouă, τ. 6, Bucureşti 1965 - 68, σ. 244, 58. — Al Cioranescu, *Diccionario Etimológico Rumano*, τ. 1 - 2, Universidad de la Laguna 1958 - 66, σ. 497, λῆμμα 5016.

72) Lazăr Şaineanu, *Influenta Orientala asurpa limbei şi culturei române*, τ. 2, Bucuresci 1900, σ. 592. Ἡ τουρκική λ. *maymun* = μαϊμού, πίθηκος, προέρχεται ἀπό τό ἀραβικό *maymūn* = τυχερός΄ εὐλογημένος΄ μαϊμού, πίθηκος, πού χρησιμοποιήθηκε εὐφημιστικῶς γιά νά δηλώσει τόν πίθηκο, τοῦ ὁποίου ἡ ὄψη ὑποτίθεται ὅτι φέρνει ἀτυχία, γιά τή σημασιολογική ἐξέλιξη πρβλ. τό ἀραβικό *sa'dān* = πίθηκος, ἀπό τό *sa'ida, su'ida* = ἤμουν εὐτυχής, τυχερός΄ ἡ ἀραβική λ. *maymūn* προέρχεται ἀπό τό *yamana* = ἤμουν τυχερός, εὐτυχής, καί αὐτό ἀπό τό *yaman* = δεξιά πλευρά. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ἔκδ. J. Milton Cowan, Wiesbaden 1971[3], σ. 1109β, 410α-411β. Adrien Barthélemy, *Dictionnaire Arabe-Français, Dialectes de Syrie: Alep, Damas, Liban, Jérusalem*, Paris 1935 - 69, σ. 343. — Ernest Klein, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the English Language*, Unabridged, One-Volume Edition, Amsterdam 1971, σ. 473, μέ παραπομπή στήν ἐργασία τοῦ Theodor Nöldeke, *Wörter mit Gegensinn* (= Λέξεις μέ ἀντίθετη ἔννοια), *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg 1910, σ. 89.

73) Σκ. Δ. Βυζαντίου, *Λεξικόν τῆς καθ' ἡμᾶς ἑλληνικῆς διαλέκτου*, σ. 421.

74) Κωνστ. Μηνᾶ, *Ἡ μορφολογία τῆς μεγεθύνσεως στήν ἑλληνική γλώσσα*, Ἰωάννινα 1978, σ. 77.

75) Ἐμμ. Κριαρᾶ, *ΛΜΕΔΓ*, τ. 11, σ. 131.

βλ. Steingass, *A Persian-English Dictionary*, Λονδίνο[6] 1977, 206· πβ. *pūzina*, αὐτ. 259, τουρκοπερσ. *buzine* καί *puzine*, Redhouse, καθώς καί Γιαννουλέλλης, *Ἰδιωμ. λ. δάν.* 64-5). Ἡ λ. στό Du Cange.

Μαϊμού. *Ἀπὲ τὰς μπουκίνας τὰς φέρνου ἀπὲ τὴν Σαρακηνίαν κελεύει τὸ δίκαιον νὰ πάρουν δικαίωμαν εἰς τὰ ρ΄ πέρπυρα ιβ΄ ἥμισον πέρπυρα* Ἀσσίζ. 492[29] (Πβ. αὐτ. 241[29] *Τό δικαίωμαν τῶν μαμούνων...*)».

Ὁ Du Cange[76] ἔχει ἀποθησαυρίσει τή λ. καί τή μεταφράζει μέ τή λ. *buccina*[77] = a crooked horn or trumpet, προφανῶς λόγω τῆς στενότητας τῶν συμφραζομένων γιά ὁποιαδήποτε ἄλλη ἑρμηνεία.

Ἡ λ. *μπουκίνα* ἀπαντᾶ μόνο στό ἀνωτέρω χωρίο τοῦ Β΄ χφ τῶν Ἀσσιζῶν, ἐνῶ τό ἀντίστοιχο χωρίο τοῦ Α΄ χφ ἀναφέρει[78]: «*Τὸ δικαίωμα τῶν μαμούνων τὰς φέρνουν*[79] *ἀπὲ τὴν Σαρακηνίαν, ὁρίζει τὸ δίκαιον νὰ λάβουν τέλος εἰς μάρκα ρ΄, μάρκα ιβ΄ ἥμισον*», μέ ἀποτέλεσμα ὁ Ἐμμ. Κριαρᾶς σωστά σκεπτόμενος νά θεωρήσει ὅτι ἡ λ. σημαίνει: *μαϊμού, πίθηκος*, καί νά προσπαθήσει νά τήν ἐτυμολογήσει μέ ἕνα πολύπλευρο τρόπο, ἔτσι ὥστε τό ἑρμήνευμα νά ἐπικυρωθεῖ καί ἀπό τήν ἐτυμολόγηση τῆς λέξης.

Στήν προκειμένη περίπτωση λόγω τῶν προβλημάτων πού δημιουργοῦνται τόσο γιά τή σημασία τῆς λ. ὅσο καί γιά τήν προέλευσή της, τό ἀρχαῖο γαλλικό κείμενο τῶν Ἀσσιζῶν εἶναι καθοριστικό γιά τή σωστή ἑρμηνεία τῆς λ. Τό σχετικό χωρίο στήν ἔκδοση τοῦ E. H. Kausler[80] ἔχει ὡς ἑξῆς: «*Des bouquines c on aporte de paienime si comande la raison c on dee prendre de dreiture, dou C, XII besans et demy*», ὁ M. Victor Foucher[81] τό ἐκδίδει ὡς ἀκολούθως: «*Des bouquines que l'on porte de painime doit-hom prendre dou c., xij bezans de droiture*», καί τό μεταφράζει στή σύγχρονη γαλλική: «*Les bouquines qu'on tire de chez les infidèles, 12 besans pour 100*», ἐνῶ ὁ M. Le Comte Beugnot[82] γράφει: «*Des bouquiness c'on aporte de Païenime, si coumande*

76) Du Cange, δ.π., σ. 972.

77) Ch. T. Lewis - Ch. Short, *A Latin Dictionary, founded on Andrews' edition of Freund's Latin Dictionary*, Oxford 1879, ἀνατ. 1966, σ. 254.

78) *Ἀσσίζαι τοῦ Βασιλείου τῶν Ἱεροσολύμων καί τῆς Κύπρου*, ἔκδ. K.N. Σάθα, Μεσαιωνική Βιβλιοθήκη, τ. 6, Ἐν Βενετίᾳ - Ἐν Παρισίοις 1877, σ. 241, 29 - 31.

79) Γιά τό ἐμπόριο τῆς Κύπρου κατά τό μεσαίωνα βλ. τό κλασικό ἔργο τοῦ W. Heyd, *Histoire du commèrce du Levant au Moyen-Âge*, τ. 2, μετάφραση Furcy Raynaud, Leipzig 1886, σ. 3-23.

80) *Les livres des Assises et des Usages dou Reaume de Jerusalem, sive, Leges et Instituta Regni Hierosolymitani*, ἔκδ. E.H. Kausler, Stuttgardiae 1839, σ. 281.

81) *Assises du Royaume de Jérusalem (Textes français et italien)*, τ. 1-2, ἔκδ. M. Victor Foucher, Rennes 1839, τ. 1, σ. 594 - 95.

82) *Assises de Jérusalem ou Recueil des ouvrages de jurisprudence, composés pendant le xiiie siècle*, τ. 2, *Assises de la Cour des Bourgeois*, ἔκδ. M. Le Comte Beugnot, Paris 1843, σ. 177, λῆμμα 65.

la raison c'on dée prendre de dreiture, dou c., XII. besans et demy», καί ἑρμηνεύει τή λ. *bouquines* μέ τή λ. *chèvres*= κατσίκες.

Ἀπό τά ἀνωτέρω σαφῶς προκύπτει ὅτι ἡ λ. *μπουκίνα* προέρχεται ἀπό τό ἀρχαῖο γαλλικό[83] *bouquine*= chèvre= κατσίκα, πού ἀπαντᾶ καί σέ πολλά γαλλικά ἰδιώματα μέ παρεμφερεῖς τύπους, καί ἐτυμολογεῖται[84] ἀπό τό γαλατικό **bucco*[85]= Ziegenbock= τράγος, πού σχετίζεται[86] μέ τό ἀγγλ. *buck*= ἐλάφι· ἀρσενικό (τοῦ τάρανδου, τοῦ ἀγριοκάτσικου), τράγος, γερμ. *Bock*, ἴσως καί μέ τό ἀβεστικό *būza*= τράγος, νεοπερσικό *buz*= κατσίκα, τράγος.

Δεύτερο Μέρος

Νεοελληνικές Ἐτυμολογήσεις

5. *γνές*

«*γνές* ἐπίρρ. Καππ. (Φάρασ.) *ἀγνές* Καππ. (Φάρασ.) *σάγνες* Καππ. (Φάρασ.).

Ἐκ τῆς φρ. *ἐκ νέας*. Βλ. R.M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor* 593. Ὁ τύπ. *σάγνες* ἐκ τοῦ *(εἰ)ς ἀγνές*.

1) Κάποτε, ἐνίοτε. 2) Πάλιν, ἐκ δευτέρου». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 4).

Ὁ Π. Καρολίδης[87] καί ὁ Paul de Lagarde[88] παρέχουν τούς τύπους: *γνές, ἀγνές, σάγνες*, ἐνῶ ὁ R.M. Dawkins[89] καταγράφει τόν τύπο *γνᾶς* μέ τήν παρατήρηση ὅτι: «it is tempting to derive from *ἐκ νέας*». (= ἐμβάλλει στόν πει-

83) Fréd. Godefroy, *Lexique de l' ancien français*, ἐκδ. J. Bonnard - Am. Salmon, Paris 1982, σ. 61. — P. Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, τ. 1, Paris 1971, σ. 534.

84) Walther v. Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch, Eine darstellung des galloromanischen sprachschatzes*, τ. 1, Bonn 1928, σ. 587 - 90.

85) Ἡ λ. **bucco-* ἀπαντᾶ καί στή μεσαιωνική λατινική ὡς *buccus*= caper-(Ziegen-) Bock(= τράγος). *Mittellateinisches Wörterbuch*, ἐκδ. Otto Prinz - Johannes Schneider, τ. 1, München 1967, σ. 1601.

86) J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, τ. 1, Bern und München 1959, σ. 174. - Carl Darling Buck, *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Chicago 1949, ἀνατ. 1971^3, σ. 165 - 66.

87) Π. Καρολίδου, *Γλωσσάριον συγκριτικόν ἑλληνοκαππαδοκικῶν λέξεων*, Σμύρνη 1885, σ. 135, 152, 209.

88) Paul de Lagarde, *Neugriechisches aus Klein Asien*, Göttingen 1886, σ. 41, 48, 62.

89) R.M. Dawkins, *Modern Greek in Asia Minor*, Cambridge 1916, σ. 593. Ὁ Ν.Π. Ἀνδριώτης, *Τό γλωσσικό ἰδίωμα τῶν Φαράσων*, Athènes 1948, καταχωρίζει: *γνᾶς*= πάλι.

ρασμό νά ἐτυμολογηθεῖ ἀπό τό *ἐκ νέας*).

Ἡ λ. δέν προέρχεται ἀπό τήν εὐρηματική φράση τοῦ R.M. Dawkins *ἐκ νέας, πού* ἀμφιβάλλω ἐάν χρησιμοποιήθηκε ποτέ στά καππαδοκικά ἰδιώματα σέ αὐτή τήν ἐκφορά, ἀλλά παράγεται ἀπό τό τουρκικό[90] *yine* = 1) πάλι. 2) ἐν τούτοις, ἀλλά ἐν τούτοις· ἀκόμη. 3) ἐπιπροσθέτως, ἐπιπλέον, μέ πτώση τοῦ *i-*, πού πιθανόν νά ἔχει συμβεῖ στά τουρκικά ἰδιώματα, πρβλ. τό τουρκικό[91] *yon* = φορά, καί σχηματισμένο κατά τά σέ -ς λήγοντα ἐπιρρήματα.

6. *γόβα*

«*γόβα* ἡ, κοιν. *βόβα* Κύπρ. Νάξ. (Ἀπύρανθ.) *γκόφα* Μακεδ. (Νάουσ.). Πιθαν. ἐκ τοῦ Ἐνετ. *goba*. Ἡ λ. ἤδη εἰς Γερμ. καί Πόρτ. Πβ. Δουκ. εἰς λ.

1) Εἶδος γυναικείου ὑποδήματος, ἄνευ συγκρατητικῆς λωρίδος περί τόν ταρσόν ἤ κομβίων, μετά χαμηλοῦ ὑποπτερνίου καττύματος, ἐμβάς κοιν. β) Εἶδος χαμηλοῦ γυναικείου ὑποδήματος καλύπτοντος μόνον τό μετατάρσιον πολλαχ. Συνών. *παντόφλα*». (ΙΛ, τ.5_2, σ. 20).

Ὁ G. Germano[92] περιλαμβάνει στό λεξιλόγιό του τή λ. *pantofolo* καί τήν ἀποδίδει μέ τό: *γόβα*, λέξη πού ἔχει ἀποθησαυριστεῖ καί ἀπό τούς Πόρτιο, Du Cange[93], Al. da Somavera[94] καί ἄλλους[95], καί ἡ ἀρχική της σημασία εἶναι: *εἶδος παντόφλας*, πού διατηρεῖται ἀκόμη τόσο στήν Κοινή νεοελληνική ἐν μέρει, ὅσο καί σέ διάφορα ἰδιώματα.

Ὁ M. Deffner[96] σχολιάζοντας σέ ἔκταση τή γνωστή ἐργασία τοῦ Κ.

90) Ι. Χλωροῦ, *Λεξικόν Τουρκοελληνικόν*, τ. 1-2, Ἐν Κωνσταντινουπόλει 1899, τ. 2, σ. 2021β. — New Redhouse, *Turkish - English Dictionary*, İstanbul 1979, σ. 1258. — J. Deny, *Grammaire de la langue Turque, (Dialecte Osmanli)*, Paris 1921, σ. 277 - 78, ὅπου καί πλήρης περιγραφή τῶν σημασιῶν της καί τῆς χρήσης της.

91) *Derleme Sözlüğü*, τ. 11, σ. 4293.

92) Ὁ G. Germano, *Grammaire et vocabulaire du grec vulgaire*, publiés d' après l' édition de 1622, ἔκδ. H. Pernot, Paris 1907, σ. 233, γράφει: «*Pantofolo, γόβα*, ἡ. altroue *κουντοῦρα* ἡ. questo vocabulo in Scio significa graspo d' uva. *φελλός, μοῦλα*, ἡ». Ἡ Ἀγγ. Χατζημιχάλη, *Ἑλληνική λαϊκή τέχνη*, Ἀθῆναι 1931, ἀναφέρει: «Τά παπούτσια τῆς νύφης, οἱ *κουντοῦρες*, εἶναι πλούσια καί παλιότατα. Οἱ *κουντοῦρες* ἤ οἱ *κουντουρίσιες χρυσές γόβες* κατασκευάζονταν... σέ σχῆμα *γόβας* μέ πατημένη τή φτέρνα, ὅπως λένε». Ἡ λ. *μούλα* = παντόφλα, προέρχεται ἀπό τό ἰταλ. *mula*, βενετ. *mule* = pantofole, pianelle più alter alla vechia moda veneta, πρβλ. καί τό γαλλ. *mule*, καί δείχνει τή βενετική - ἰταλική ἐπίδραση στή συγκεκριμένη περίπτωση. — C. Battisti - G. Alessio, *Dizionario Etimologico Italiano*, τ. 4, σ. 2527. — G. Boerio, δ.π., σ. 432.

93) Du Cange, δ.π., σ. 255.

94) Ὁ Alessio da Somavera, δ.π., σ. 85, ἐπαναλαμβάνει τόν G. Germano.

95) J.A.E. Schmidt, *Νέον Λεξικόν πρόχειρον ἁπλο-ελληνικόν-γαλλικόν καί γερμανικόν*, Ἐν Λειψίᾳ 1838, σ. 108.

96) Mich. Deffner, Berichtigungen zu Karl Foy's, Lautsystem der griechischen Vulgärspsrache,

Foy, *Lautsystem der griechischen Vulgärsprache,* Leipzig 1879, παρατηρεῖ: «Foy theilt dem *γούβα* noch eine zweite Bedeutung, Pantoffel, zu. Der ausgeschnittene Damenschuh mit Hacken heisst aber nicht *γούβα,* sondern *γόβα*; dies ist wahrscheinlich ein venezianisches Lehnwort: *goba* (d.i. ital. *gobba,* erg. *scarpa*), so dass es eigentlich 'Buckel-schuh, ausgebauchter Schuh' bedeuten würde». (= Ὁ Foy ἀποδίδει στή λ. *γούβα* ἀκόμη μία δεύτερη σημασία, αὐτή τῆς παντόφλας. Τό χαμηλά κομμένο γυναικεῖο παπούτσι μέ τακούνι δέν ὀνομάζεται *γούβα,* ἀλλά *γόβα*· τό ὁποῖο εἶναι πιθανόν ἕνα βενετικό δάνειο: *goba* (ἰταλ. *gobba,* ἐννοουμένης τῆς λ. *scarpa*), ἔτσι ὥστε θά σήμαινε κυρίως 'καμπύλο παπούτσι, φουσκωτό, θολωτό παπούτσι').

Ὁ G. Meyer[97] ἀναφερόμενος στή λ. *γόμπος* ‹ ἰταλ. *gobbo*= καμπούρης, περιλαμβάνει καί τήν προτεινόμενη ἐτυμολόγηση τοῦ M. Deffner γιά τή λ. *γόβα* μέ τήν παρατήρηση: «es soll ven. *goba (scarpa)* sein, 'buckliger Schuh', das ich allerdings nicht nachzuweisen vermag». (= φαίνεται ὅτι εἶναι τό βενετ. *goba (scarpa)* 'καμπύλο παπούτσι', βεβαίως αὐτό ἐγώ δέν μπόρεσα νά τό ἀποδείξω).

Ἡ παραγωγή τῆς λ. ἀπό τό βενετ. *goba* ἔχει γίνει ἀποδεκτή ἀπό τούς Ν.Π. Ἀνδριώτη[98], Κ. Δαγκίτση[99] κ.ἄ., οἱ ὁποῖοι προφανῶς δέ διερεύνησαν τό θέμα, ἀλλά ἁπλῶς ἐπανέλαβαν ἐκφρασθεῖσα ἄποψη ἡ ὁποία δέ περιέχει θετικά στοιχεῖα, ἐνῶ ἀντίθετα τό ΙΛ ἦταν ἐπιφυλακτικό σέ αὐτό τό σημεῖο.

Ἡ ἰταλική[100] λ. *gobba,* βενετ. *goba*= 1) καμπούρα. 2) ὕβος, καμπούρα (καμήλας). 3) ἐξόγκωμα, πρήξιμο. 4) λοφίσκος. 5) προεξοχή. 6) φούσκωμα, πρήξιμο. 7) καμπύλη, βρίσκεται στά νεοελληνικά ἰδιώματα[101] ὡς: *γόμπα,* ἡ, *σγόβα, σγούμπα, σγούβα, ζούμπα*= κυφότης, καί εἶναι ἀδύνατο νά πέρασε στή νεοελληνική ὡς *γόβα,* τόσο γιά λόγους φωνητικούς, τό *b-* τῆς ἰταλικῆς διατηρεῖται σέ ὅλους τούς νεοελληνικούς τύπους, ὅπως προκύπτει ἀπό τό ἀνωτέρω παρατιθέμενο ἐξαντλητικό λῆμμα τοῦ ΙΛ, ὅσο καί γιά λόγους σημασιολογικούς, γιατί στήν ἰταλική γλώσσα καί τά ἰδιώματά της δέν ὑφίσταται ἡ ἔννοια: *παπούτσι, παντόφλα, εἶδος ὑποδήματος,* ἀλλά πρόκειται ἐμφανέστατα γιά εὐφυολόγημα τοῦ M. Deffner, ὁ ὁποῖος ἀπέδω-

Archiv für Mittel- und neugriechische Philologie 1, 1880, 272. Ὁ Deffner ἴσως ἔχει ἄδικο ὅταν ψέγει τόν Foy, γιατί οἱ Γ. Βεντότης - Σπ. Βλαντῆς, *Λεξικόν τῆς γραικικῆς, γαλλικῆς τε καί ἰταλικῆς γλώσσης,* Ἐν Βενετίᾳ 1820, σ. 188, 187, παραθέτουν τή λ. *γούβα* καί παραπέμπουν στή λ. *γόβα* = pantofola, καθώς καί ὁ Em. Legrand, *Nouveau dictionnaire grec modérne-français,* Paris 1882, παρέχει τύπο *γούβα*= *γόβα,* βλ. καί G. Meyer, *N.S.* IV, Wien 1895, σ. 23.

97) G. Meyer, *N.S.* IV, σ. 23. — H. Pernot, *Études de linguistique,* τ. 3, σ. 384.

98) Ν. Π. Ἀνδριώτη, *ΕΛ*[3], σ. 70.

99) Κ. Δαγκίτση, *Ἐτυμολογικό Λεξικό τῆς νεοελληνικῆς,* τ. 1, Ἀθήνα 1978, σ. 167.

100) I Grandi Dizionari Sansoni, *Dizionario delle lingue italiana e inglese, Parte Prima, Italiano - Inglese,* ἔκδ. Vl. Macchi, τ. 1 - 2, Firenze - Roma 1970, τ. 1, σ. 592. - N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana,* Bologna 1970[10], σ. 761. - G. Boerio, δ.π., σ. 510.

101) *ΙΛ,* τ. 5$_2$, σ. 41.

σε ἀνύπαρκτη σημασία σέ ἀνύπαρκτη φράση.

Ἡ λ. προέρχεται ἀπό τό τουρκικό[102] گیو *give* = a kind of slipper, with a sole of rags, and the upper part of knitted string (= ἕνα εἶδος παντόφλας[103], μέ πέλμα ἀπό κουρέλια, καί τό ἐπάνω μέρος ἀπό πλεγμένο κορδόνι, κορδέλα), καί αὐτό ἀπό τό περσικό[104] *gewa* = a kind of cotton shoe used chiefly in Persia by prizerunners, μέ τροπή τοῦ *gi, ge* > *γο*, λόγω χείλωσης, πρβλ.[105] *devlet* > *ντοβλέτι, δοβλέτι*, χωρίς νά ἀποκλείεται ὁ δανεισμός τῆς λ. κατευθείαν ἀπό τήν περσική, ὅπως ἔχει συμβεῖ καί μέ τίς λ.: *παπούτσι, τζάγγα*.

7. *γόζα - γοζιάζω - γοζιό*

«*γόζα* ἡ, Ἴμβρ.
Ἀγνώστου ἐτύμου.
Νόσος, ἀσθένεια».

«*γοζιάζω* ἀμάρτ. *γουζιάζου* Ἴμβρ.
Ἐκ τοῦ οὐσ. *γοζιό*.
Ἀποκτῶ πάθος, ἀσθένειαν, καθίσταμαι φιλάσθενος».

«*γοζιό* τό, ἀμάρτ. *γουζιό* Ἴμβρ. *γουζιό* Ἴμβρ.
Ἀγνώστου ἐτύμου.
1) Χρονία ἀσθένεια. 2) Νευρική κεφαλαλγία». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 23).

Τό ρῆμα *γουζιάζου* προέρχεται ἀπό τό τουρκ.[106] *üz-mek* = καταβάλλω, ἐξασθενίζω, κατατρύχω, καταπονῶ, στενοχωρῶ, τυραννῶ, ἐνῶ οἱ λ. *γόζα*(?), *γουζιό* εἶναι μεταρρηματικά παράγωγα.

8. *γομβύλι*

«*γομβύλι* τό, Λεξ. Δημητρ. *γουμπίλ'* Εὔβ. (Χαλκ.).
Ἀγνώστου ἐτύμου.

Ὁ ἰχθύς Κέφαλος ὁ κοινός (Mugil cephalus) τῆς οἰκογ. τῶν Κεφαλιδῶν (Mugilidae) ἔνθ. ἀν.». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 39).

102) J.W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, σ. 1616β.

103) Φ. Κουκουλέ, *ΒΒΙΤ*, τ. 4, σ. 416.

104) F. Steingass, *A Comprehensive Persian - English Dictionary*, σ. 1109β. — Morteza Moallem, *Nouveau dictionnaire persan - français*, τ. 1 - 2, Téhéran 1984, τ. 2, σ. 1801α: «*guivé*. Sorte de chausson, de pantoufle, savate». - Ibrahim Olgun - Cemşit Drahşan, *Farsça - Türkçe Sözlük*, Ankara 1984, σ. 294β. - *Persidsko - Russkij Slovar'*, τ. 1-2, Moskva 1983, τ. 2, σ. 413β.

105) P. Georgiadis, *Die lautlichen veränderungen der türkischen Lehnwörter im Griechischen*, München 1974, σ. 111.

106) Ι. Χλωροῦ, ὅ.π., τ. 1, σ. 250α-β. - *New Redhouse*, σ. 1212.

Ἡ λ. ἀπαντᾶ καί μέ τόν τύπο *γομβίρι*[107], τό, καί πληροφορούμεθα ὅτι ὁ κέφαλος[108]: «Ἀναλόγως τοῦ μεγέθους[109] του φέρει καί διάφορα ὀνόματα[110]. Οὕτω, ὅταν εἶναι μικρός λέγεται *κούτουλας*, ὅταν ἔχῃ βάρος 100-150 δραμίων λέγεται *μισόψαρο* καί ὅταν ἔχῃ βάρος μεγαλύτερο τῶν 200 δραμίων εἶναι *κεφάλι* καί εἰς τήν Χαλκίδα λέγεται καί *γομβίρι*».

Ἡ λ. σχετίζεται μέ τό ἰταλικό ἰδιωματικό[111] *gòbbë* = pesce della famiglia delle triglidi, con testa grossa (= μέ μεγάλο κεφάλι), πρβλ. τή λ. *κέφαλος*, τό ὁποῖο ἀποτελεῖ μᾶλλον διαφοροποιημένο τύπο τοῦ ἰταλικοῦ[112] *gobou* (Nizza) = Gobius jozo Lin. = Gobius nebulosus, γιά τή σημασιολογική ἐξέλιξη πρβλ.[113] *bottola* (Lombardia) = κωβιός, καί *botolo* (Βενετία) = κέφαλος.

9. *γόμολα*

«*γόμολα* ἡ, Πελοπν.

Ἀγνώστου ἐτύμου.

Τό βολβῶδες ἐδώδιμον φυτόν Βοτρύανθος ὁ βοτρυώδης (Muscari racemosum) τῆς οἰκογ. τῶν Λειριωδῶν (Liliaceae)». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 40).

Ἡ λ. προέρχεται ἀπό τό σερβοκροατικό[114] *gomolj* = βολβός, κόνδυλος.

10. *γόνι - γόνος - γόντζι*

«*γόνι* τό, (ΙΙ) Εὔβ. *γόν'* Στερελλ.

Ἐκ τοῦ οὐσ. *γόνος* (ΙΙ) κατά τύπ. ὑποκορ.

Κρίκος ἐξ εὐλυγίστου κλάδου, διά τοῦ ὁποίου προ(σ)δένεται ὁ ἱστοβοεύς πρός τόν ζυγόν». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 50).

107) Πάπυρος - Λαρούς, *Γενική Παγκόσμιος Ἐγκυκλοπαιδεία*, τ. 5, Ἀθῆναι 1964, σ. 208.

108) Ν.Δ.Τ., Κέφαλος, *Νεώτερον Ἐγκυκλοπαιδικόν Λεξικόν "Ἡλίου"*, τ. 10, Ἀθῆναι χ.χ., σ. 660.

109) Στό ἔργο, *Ὁ κόσμος τῶν φυτῶν καί τῶν ζώων*, τ. 2, σ. 244, διαβάζομε: «ἡ γνωστή μας *παλαμίδα*, πού ἀνάλογα μέ τήν ἡλικία της ἔχει καί ἄλλα ὀνόματα, ὅπως *οὐτλάκι* (δύο χρονῶν), *τορίκι* ἢ *ρίκι* (τριῶν), *ἑξαδάχτυλο* (τεσσάρων) καί *πετσούδα* (ἡ πιό μεγάλη)».

110) Παν. Σ. Οἰκονομίδη, Κατάλογος τῶν ἰχθύων τῆς Ἑλλάδος, ἀνάτυπον ἐκ τῆς *Ἑλληνικῆς Ὠκεανολογίας καί Λιμνολογίας, Πρακτικῶν τοῦ Ἰνστιτούτου Ὠκεαν. καί Ἁλιευτ. Ἐρευνῶν* 11, 1972, 487.

111) Ernesto Giammarco, Lessico marinaresco Abruzzese e Molisano, *Bollettino dell' Atlante linguistico Mediterraneo* 5 - 6, 1963, 212.

112) P.E. Dabovich, *Dizionario technico e nautico di marina*, Pola 1883, σ. 51.

113) G. Boerio, *Dizionario del dialetto Veneziano*, Venezia 1856[2], σ. 95, 169. — P.E. Dabovich, δ.π., σ. 512.

114) Morton Benson - B. Šljivić - Šimšić, *Serbocroatian - English Dictionary*, Belgrade 1979[2], σ. 124. — Petar Skok, *Etimologijski Rječnik Hrvatskoga ili Srpskoga jezika*, τ. 1 - 4, Zagreb 1971-74, τ. 1, σ. 588-89.

«*γόνος* ὁ, (ΙΙ) Στερελλ.

Ἀγνώστου ἐτύμου.

Κρίκος ἐξ εὐλυγίστου κλάδου, διά τοῦ ὁποίου ὁ ἱστοβοεύς προσδένεται εἰς τόν ζυγόν». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 57).

«*γόντζι* τό, ἐνιαχ. *γόντζ*' Εὔβ. *γότζι* Εὔβ. Μέγαρ. *γόγκι* Εὔβ. *γόνγκι* Β. Εὔβ. *ἀγότζι* Εὔβ.

Ἐκ τοῦ Τουρκ. *konù* = στέλεχος. Ἡ λ. κατεχωρίσθη κατά λάθος καί ὑπό τύπ. *γάντζι*.

Κρίκος, συνήθως ξύλινος, στερεούμενος διά λωρίου εἰς τό μέσον τοῦ ζυγοῦ καί συνδέων τοῦτον μέ τό ἄροτρον». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 58).

Ἄν καί τό ΙΛ ἔχει δημιουργήσει δύο ξεχωριστά λήμματα γιά τίς λ. *γόνι* καί *γόντζι*, στήν πραγματικότητα πρόκειται γιά τήν ἴδια λ. μέ τήν ἴδια σημασία, ὅπως προκύπτει ἀπό τά ἀνωτέρω, καί ἀπό τόν τύπο *γόνγκι* > *γόνι*, *γόν*, μέ ἀποσιώπηση τοῦ *γκ*-, λόγω φωνητικῆς πολυτυπίας τῆς λ. καί ἀπώλειας τοῦ ἀρχικοῦ τύπου της.

Ἡ προτεινόμενη ἐτυμολογία τῆς λ. ἀπό τό τουρκ.[115] *konù* τό ὁποῖο δέ σημαίνει: στέλεχος, ἀλλά: subject-matter (= περιεχόμενο), εἶναι τελείως ἀπίθανη. Ὁ Π.Α. Φουρίκης[116] ἔχει γράψει γιά τή λ. *γότζι*: «Ἡ λ. αὐτη, ἧς ἡ μορφή εἶναι ὅλως ξενική, εὑρίσκεται καί ἐν Πελοποννήσῳ ὑπό διαφόρους τύπους σημαίνουσα αὐτό τοῦτο, ὅπερ καί τό μεγαρικό *γότζι*. Ἐν Λεντεκάδᾳ λ.χ. κατά μαρτυρίαν χειρογράφου λέγεται *γούζι*, ἐν Καλαβρύτοις δέ, Λιβαρτζίῳ, Τριφυλλίᾳ καί Δίβρῃ *γκούζι*».

Το ΙΛ ἔχει ἀποθησαυρίσει τή λ. *γκούζι*[117], *γούζι*, *γούζι* Πελπν. = τό σχοινίον μέ τό ὁποῖον δένουν τά δεμάτια μέ τά στάχυα, καί ἔχει ἐτυμολογηθεῖ[118] ἀπό τό ἀλβαν. *güzhem* = 1) ἱμάντας, σκοινί εἰδικά γιά τή στερέωση τοῦ κουπιοῦ στήν τροπωτήρα· σκοινί ἀπό ἄχυρα, ἴνες ραφίας, ἰδιαίτερα γιά τό δέσιμο τῶν φυτῶν. 2) ἱμάντας, καλαμόσκοινο μέ τό ὁποῖο ζεύεται τό ὑποζύγιο στό τιμόνι τοῦ ἁμαξιοῦ ἤ στόν ἱστοβοέα, ἀπ' ὅπου προῆλθε καί ἡ λ. *γό(ν)τζι*, ὅπως σωστά συσχέτισε τή λ. ὁ Π. Α. Φουρίκης.

11. *γορίλλας*

«*γορίλλας* ὁ, σύνηθ.

Ἐκ τοῦ Ἑλληνιστ. *Γόριλλαι* αἱ = ὄνομα δῆθεν τριχωτῶν γυναικῶν (προφανῶς πιθήκων) τῆς Ἀφρικῆς.

1) Πίθηκος ἐκ τῶν ἀνθρωποειδῶν». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 73).

115) *New Redhouse*, σ. 674.

116) Π.Α. Φουρίκη, Μεγαρικά μελετήματα Α', *Ἀθηνᾶ* 30, 1919, 376-77. — Χ.Γ. Σακελλαριάδη, Ἄροτρον, *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία*, τ. 6, σ. 644β.

117) *ΙΛ*, τ. 5_1, σ. 246.

118) Κ. Καραποτόσογλου, Δυσετυμολόγητα τῆς νέας ἑλληνικῆς, *Βυζαντινά* 15, 1989, 303-304.

Ἡ λ. δέν προέρχεται κατευθείαν ἀπό τό ἑλληνιστικό *γόριλλαι*, γιατί αὐτό θά σήμαινε συνεχή παράδοση τῆς λ., ἀλλά ἀπό τό ἐπιστημονικό λατινικό[119] *gorilla*, πού χρησιμοποιήθηκε ἀπό τόν Ἀμερικανό ἱεραπόστολο T.S. Savage, πού ἐπισκέφθηκε τή δυτική Ἀφρική καί τό 1846 προσδιόρισε αὐτό τό εἶδος τοῦ πιθήκου μέ τό ἐπιστημονικό ὄνομα: Τρωγλοδύτης ὁ γορίλλας (Troglodytes gorilla), βασιζόμενος στό ἀνωτέρω *γόριλλαι*, πού ἀπαντᾶ στήν αἰτιατική πληθ. ὡς: *γορίλλας*.

12. *γουδέτα*

«*γουδέτα* ἡ.

Ἀγνώστου ἐτύμου.

Ἡ ἐκ μετάξης ἤ βάμβακος καί εἰς μικρούς θυσάνους καταλήγουσα καλτσοδέτα τῶν φουστανελοφόρων». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 77).

Ὁ Κ. Φαλτάϊτς[120] ἀναφέρει ἐπίσης ὅτι: «Τό χρῶμα τῶν *γουδεττῶν* εἶναι συνήθως μαῦρον, ὑπάρχουν ὅμως τοιαῦται καί ἄλλων χρωμάτων. Κυριώτερον κέντρον κατασκευῆς αὐτῶν εἶναι ἡ Τρίπολις, ἐκ τῆς ὁποίας ἐξαποστέλλονται εἰς ὅλην τήν Πελοπόννησον καί τήν Στερεάν Ἑλλάδα».

Ἡ λ. προέρχεται ἀπό τό μεσαιωνικό[121] *κουδέττα*, ἡ, = ἄκρη σκοινιοῦ, σκοινί, καί αὐτό ἀπό τό ἰταλ.[122] *codetta* = gomenetta o gherlino che esce dal bordo per una delle cannoniere da ritirata, e serve a ritenere la nave dalla banda di poppa, ὑποκοριστικό τοῦ *coda*[123] = σχοινίον λεπτόν δύο ἤ πολλῶν πήχεων δενόμενον εἰς ἄλλο χονδρότερον ἄρμενον, μέ τροπή τοῦ *κ* > *γ*.

13. *γουδούπι*

«*γουδούπι* τό, ἐνιαχ. *γ'δούπ'* Θάσ. Ἴμβρ. *γ'δίπ'* Σαμοθρ.

119) *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, Complete Text reproduced micrographically, τ. 1-2, Oxford 1971, ἀνατ. 1972, τ. 1, σ. 1178. — Στ. Α. Κουμανούδη, *Συναγωγή νέων λέξεων*, Ἀθήνα 1980², σ. 250, ὅπου καί πολλές πληροφορίες γιά τό θέμα. — Κ. Δαγκίτση, *Ἐτυμολογικό Λεξικό τῆς νεοελληνικῆς*, τ. 1, σ. 169.

120) Κ. Φαλτάϊτς, Γουδέττες, *Μεγάλη Ἑλληνική Ἐγκυκλοπαιδεία*, τ. 8, σ. 643. — Ἡ Μ. Μαργαρίτη-Ρόγκα, Ὄροι ὑφαντικῆς καί ἐνδυμασίας Καταφυγίου (νομός Κοζάνης), *Νεοελληνική Διαλεκτολογία* 1, 1989, 74, ἔχει ἀποθησαυρίσει τή λ. *βουδέτα* = μαύρη ταινία μέ φούντα στήν ἄκρη, μέ τήν ὁποία ἔδεναν τήν «κάλτσα» κάτω ἀπό τό γόνατο.

121) Ἐμμ. Κριαρᾶ, *ΛΜΕΔΓ*, τ. 8, σ. 314. — Henry und Renée Kahane, Abendland und Byzanz, Literatur und Sprache, *Reallexikon der Byzantinistik*, τ. 1, Amsterdam 1970-76, σ. 578.

122) F. Corazzini di Bulciano, *Vocabolario Nautico Italiano*, τ. 2, Torino 1901, σ. 231.

123) Μ.Π. Περίδου, *Λεξικόν ἰταλικόν καί ἑλληνικόν*, τ. 1 - 2, Ἐν Ἑρμουπόλει Σύρου 1862-63, τ. 1, σ. 417. Ἡ ἰταλ. λ. *coda* βρίσκεται στή μεσαιωνική ἑλληνική ὡς *κουδα* = αἰχμή, προεξοχή, καί στή νεοελληνική ὡς *κούδα*, ἡ, = οὐρά - φούστα. — Ἐμμ. Κριαρᾶ, *ΛΜΕΔΓ*, τ. 8, σ. 314. - Ι. Παπαντωνίου, Συμβολή στή μελέτη τῆς γυναικείας ἑλληνικῆς παραδοσιακῆς φορεσιᾶς, *Ἐθνογραφικά* 1, 1978, 15, 88.

Πιθαν. ἐκ συμφύρ. τῶν οὐσ. *γουδί* καί *κουρούπι*.

'Ο ἐν χρῷ κεκαρμένος ἤ ψιλός τήν κεφαλήν». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 79).

'Η λ. προέρχεται ἀπό τό μεσαιων.[124] *κουδούπα* = κεφάλι, ὅπως ἔχει δείξει καί ὁ Ν.Π. 'Ανδριώτης[125], πού θεωρεῖται ἀγνώστου ἐτύμου[126], καί νομίζω ὅτι προέρχεται ἀπό τό ἀρχ. *κώδεια*, ἡ, *κωδία*[127], ἡ, = κεφάλι, μέ τήν μεγεθυντική κατάληξη[128] *-ούπα*, ὅπως χρησιμοποιεῖται στίς λ. *ἀγκλούπα* = κολοκύθα· κεφάλα μαδισμένη, *μαούπα* (Κάρπαθος) = μεγάλο καί φαλακρό κεφάλι, μέ τροπή τοῦ *κω* › *κου*, πρβλ.[129] *κολλύριον* › *κουλούρι*, *κοκκί* › *κουκκί*.

14. *γουζιάζω*

«*γουζιάζω* (Ι) ἀμάρτ. *γουσγιάζω* Κρήτ.

'Αγνώστου ἐτύμου.

Καθίσταμαι δροσερός». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 79).

'Η λ. ἐτυμολογεῖται ἀπό τό τουρκ.[130] *üşü-mek* = κρυώνω, αἰσθάνομαι ψῦχος.

15. *γουρζουλᾶς - γουρζούλιν*

«*γουρζουλᾶς* ὁ, Καππ. Πόντ.

'Εκ τοῦ οὐσ. *γουρζούλι*, τό ὀπ. βλ. εἰς λ. *γουρζούλιν*, καί τῆς παραγωγ. κατάλ. *-ᾶς*.

1) Νόσος λοιμική, πανώλης. β) Κατά προσωποποίησιν τῆς ἀσθενείας, φάντασμα μικρόσωμον καί κακοποιόν διατρέχον διαφόρους περιοχάς καί ἐνσπεῖρον τόν ὄλεθρον τῆς *πανώλους*». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 107).

«*γουρζούλιν* τό, Πόντ.

'Αγνώστου ἐτύμου.

1) Φαγητόν δηλητηριασμένον, πρᾶγμα ὀλέθριον· εὔχρηστος ἡ λέξις πάντοτε ἀρατικῶς». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 108).

'Ο Βαγγ. Σκουβαρᾶς[131] ἔχει ἀσχοληθεῖ μέ τήν ἐτυμολογία τῆς λ. καί

124) 'Εμμ. Κριαρᾶ, *ΛΜΕΔΓ*, τ. 8, σ. 315.

125) Ν.Π. 'Ανδριώτη, Οἱ ἀρχαϊσμοί τοῦ γλωσσικοῦ ἰδιώματος τῆς Ἴμβρου, *'Αντιχάρισμα στόν καθηγητή Νικόλαο Π. 'Ανδριώτη*, Θεσσαλονίκη 1976, σ. 253.

126) 'Εμμ. Κριαρᾶ, *ΛΜΕΔΓ*, τ. 8, σ. 315.

127) *L - S - J*[9], σ. 1016.

128) Κ. Μηνᾶ, *'Η μορφολογία τῆς μεγεθύνσεως στήν ἑλληνική γλώσσα*, σ. 109-110.

129) Μ. Φιλήντα, *ΓΓΕ*, τ. 3, σ. 159.

130) Ι. Χλωροῦ, δ.π., τ. 1, σ. 253β. — *New Redhouse*, σ. 1212.

131) Βαγγ. Σκουβαρᾶ, *'Ιχνηλατώντας τίς λέξεις*, Βόλος 1957, σ. 21-22.

παρατηρεῖ: «Ὑπάρχει καί ρῆμα *γουρζουλάουμαι* συνώνυμο πρός τό κοινό *περιδρομάζω* καί κατάρα: *γουρζουλόσπαχτος* = πού νά τόν σπαράξη πανούκλα... Θαρρῶ πώς ἡ λ. εἶναι παραφθορά τοῦ οὐσ. *σκουρδούλλα*[132] (Νικαριά) = πανούκλα καί *σκουρδουλλιάζω* = τρώω ὑπερβολικά, κατά κόρο».

Ἡ προτεινόμενη ἐτυμολογία τοῦ Βαγγ. Σκουβαρᾶ ἱκανοποιεῖ στό σημασιολογικό μέρος, ἀλλά στό φωνητικό διαφοροποιεῖται σέ τέτοιο βαθμό πού τήν καθιστᾶ τελείως ἀβάσιμη· ἡ λ. ἐπιχωριάζει κυρίως στήν περιοχή τοῦ Πόντου καί ἐν μέρει τῆς Καππαδοκίας, καί νομίζω ὅτι προέρχεται ἀπό τό ἀρμενικό[133] *gorsuil* = to be lost, perished = χάνομαι, ἐξαφανίζομαι, *gorsud* = loss; waste = ἀπώλεια, φθορά, πρβλ. τή λ. *θανατικό* = πανώλης.

16. *γουρούδιν*

«*γουρούδιν* τό, Πόντ.

Ἐκ τοῦ Τουρκ. *gurur* (= φούσκωμα) καί τῆς ὑποκορ. καταλ. *-ούδιν*, καθ' ἁπλολογίαν.

1) Οἴδημα τῆς κεφαλῆς ἤ ἄλλου μέρους τοῦ σώματος προκαλούμενον ἐκ κτυπήματος ἰσχυροῦ». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 116).

Ἡ τουρκική λ. *gurur* δέ σημαίνει: *φούσκωμα, οἴδημα,* ὅπως ἀναγράφει ἀνωτέρω τό ΙΛ, ἀλλά: *ἔπαρσις*[134], *ματαιοδοξία, ἀλαζονεία,* ἔννοια πού δέν δηγεῖ πουθενά.

Ἡ λ. ἔχει ἐτυμολογηθεῖ[135] ἀπό τό τουρκ.[136] *ur* = οἴδημα, πρήξιμο· ἀχελώνια· βουβών, μέ τήν ἀνάπτυξη τοῦ *γ* πρό τοῦ *ου*, > *γ-ουρ-ούδιν*, κατ' ἀναλογία πρός τό *κουκκούδιν*[137] = ἐξόγκωμα τοῦ δέρματος.

17. *γούσουρα*

«*γούσουρα* ἡ, Χίος *γούσορα, γούσουρος* ὁ, Κορ., Ἄτακτ. 2, 405.

132) Ἀδ. Κοραῆ, *Ἄτακτα*, τ. 1-5, Παρίσι 1828-35, τ. 1, σ. 142, 219, καί τ. 2, σ. 329, ὅπου διαβάζομε: «*Σκορδούλα* (καί κοινότερον *Σκουρδούλα*), νόσος ἐπιδημική... Ὀνομάζεται καί *Θανατικόν*, δι' αὐτό τοῦτο, ὅτι εἶναι ὡσεπιπολύ θανάσιμος. Λέγεται βαρβάρως καί *Παννούκλα* ἀπό τό *Panucula* τοῦ παρακμάζοντος Λατινισμοῦ, τό σημαῖνον τά γεννώμενα ὀπίσω τῶν αὐτίων (parotides), ἤ εἰς τά βιζομήρια (aines), ἀποστήματα, τά ὁποῖα εἶναι καί τά συνηθέστερα συμπτώματα τῆς σκορδούλας».

133) Adour H. Yacoubian, *English - Armenian and Armenian - English Dictionary, Romanized, in West Armenian Pronunciation*, New York χ.χ., σ. 109. — A. Nar Bey (Abroise Calfa), *Dictionnaire Armenien - Français*, τ. 1-2, Paris 1972[5], σ. 486β. — Rev. Matthias Bedrossian, *New Dictionary Armenian - English*, St. Lazarus 1879, σ. 358ββ.

134) Ι. Χλωροῦ, δ.π., τ. 2, σ. 1166α. — *New Redhouse*, σ. 417.

135) Κ. Καραποτόσογλου, Δυσετυμολόγητες ποντιακές λέξεις, *Ἀρχεῖον Πόντου* 37, 1982, 197, λῆμμα 18.

136) Ι. Χλωροῦ, δ.π., τ. 1, σ. 240β. — *New Redhouse*, σ. 1200.

137) Α.Α. Παπαδόπουλου, *ΙΛΠ*, τ. 1, σ. 478.

Τό Βυζαντ. *γούσουρα*. Οἱ τύπ. *γούσουρα* καί *γούσορα* καί εἰς Σομ., ἔνθα καί ὁ τύπ. *γουτόρα*. Ὁ Κοραῆς, ἔνθ' ἀν., καί ὁ G. Meyer, *Neugr. Stud.* 4, 24 ἐτυμολογοῦν τήν λ. ἐκ τοῦ Ἰταλ. *gocciola*= ἀποπληξία. Πβ. καί Γ. Χατζιδ. *MNE* 2, 289.

Ἀποπληξία». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 142).

Ὁ H. Pernot[138] ἀντιλαμβανόμενος ὅτι ἡ ἐτυμολόγηση τῶν Ἀδ. Κοραῆ καί G. Meyer ἀπό τό ἰταλ. *gocciola*= ἀποπληξία, εἶναι ἀτελής στό φωνητικό μέρος ἀνέφερε: «mais le gén. (= γενουατικό) *gōssa* "goutte de liquide" + *ola* conviendrait mieux. Le turc *damla* désigne le goutte et l' apoplexie".

Ἡ λ. ἐτυμολογεῖται ἐπακριβέστερα ἀπό τό ἀρχ. γενουατικό[139] *gùssura*= ἀποπληξία, ἰδιωματικό τύπο τοῦ κοινοῦ ἰταλικοῦ *gocciola*.

18. *γοφάρι*

«*γοφάρι* τό, κοιν. *γοφάρι* Ἀνδρ... *λουφάρι* Θήρ. Κάλυμν. Κάρπ.

Ἐκ τοῦ οὐσ. *γόφος* καί τῆς ὑποκορ. καταλ. *-άρι*. Ἡ λ. ὑπό τήν σημ. εἴδους ἰχθύος ἤδη Βυζαντ. Βλ. Ε. Κριαρᾶ, *Λεξ. Μεσν.* εἰς λ. *γομφάριον*. Ὁ τύπ. *λουφάρι* ἐκ τοῦ Τουρκ. *lüfer*= εἶδος σκόμβρου.

3) Ὁ ἰχθύς Τραχύνωτος ὁ λευκός (Trachinotus glaucus) τῆς οἰκογ. τῶν Καραγκιδῶν». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 148).

Ἡ λ. *γοφάρι* προσδιορίζει[140] καί τόν ἰχθύ: Τεμνόδους[141] ἤ Πομάτομος ὁ πηδητής (Temnodon ἤ Pomatomus saltator), καί ἀνευρίσκεται ἤδη στά Πτωχοπροδρομικά[142] κείμενα ὡς *λοφάριον*, πού δείχνει ὅτι ἡ τροπή τοῦ *γο* > *λο*, πρβλ. *γιότσα* > *λιότσα*, ἔχει γίνει στή μεσαιωνική ἑλληνική, καί ἀπό τό μεσαιωνικό-νεοελληνικό *λο(υ)φάρι* προέρχεται[143] τό τουρκικό[144] *lüfer, lofar*= Τεμνόδους ἤ Πομάτομος ὁ πηδητής.

19. *γράβαλο*

«*γράβαλο* τό, (Ι) Ἀθῆν. *γραβάλι* Ἤπ. *γράβαλο, γραβάλα* ἡ, Ζάκ.

Ἐκ τοῦ Ἰταλικοῦ *gramola*= ἐργαλεῖον κατάλληλον διά τήν ἐπεξεργασίαν καννάβεως ἤ λίνου.

138) H. Pernot, *Études de linguistique*, τ. 3, σ. 386.

139) C. Battisti - G. Alessio, *DEI*, τ. 3, σ. 1838.

140) Παν. Σ. Οἰκονομίδη, *Κατάλογος τῶν ἰχθύων τῆς Ἑλλάδος*, σ. 510.

141) *Ὁ κόσμος τῶν φυτῶν καί τῶν ζώων*, τ. 2, σ. 235-36.

142) Ἐμμ. Κριαρᾶ, *ΛΜΕΔΓ*, τ. 4, σ. 347. — *Poèmes Prodromiques en grec vulgaire*, ἔκδ. D.C. Hesseling — E. Pernot, Amsterdam 1910, III 325c, κριτικό ὑπόμνημα: *ἐκεῖνοι τὰ γοφάρια, τὰς ὕσκας, τὰ ψησία* HSA. *λοφάρια* g.

143) D.J. Georgacas, Turkish Common Names of Aquatic Animals and Fishing Terms of Greek Origin, *Bollettino dell' Atlante Linguistico Mediterraneo* 20, 1978, 128.

144) Ü. Nalbandoğlu, *Türkiye Deniz Balıklarının Sözlüğü*, İstanbul 1954, σ. 10, 38. — *New Redhouse*, σ. 714.

1) Γεωργικόν ἐργαλεῖον ἐκ σιδήρου ἢ ξυλίνου διαπήγματος, φέροντος ὀδόντας, προσηρμοσμένου εἰς τό ἄκρον κοντοῦ πρός περισυλλογήν τῶν λιθαρίων τῶν ἀγρῶν ἢ τήν ἀφαίρεσιν τῶν ζιζανίων ἢ τόν καθαρισμόν τοῦ σωροῦ τῶν σιτηρῶν μετά τόν ἀλωνισμόν ἀπό τούς μή τελείως τριβέντας στάχυς. Συνών. *ξύστρα, τσουγγράνα, χτένι*». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 151).

Ἡ ἰταλική λ. *gramola*[145] = κόπανος γιά τό διαχωρισμό τῶν ἰνῶν τοῦ κανναβιοῦ καί τοῦ λιναριοῦ πού εἶναι γιά ὕφανση ἀπό τό ξυλῶδες μέρος, δέν προσεγγίζει πρός τή λ. *γράβαλο* οὔτε φωνητικῶς, δέν ὑπάρχει τύπος **γράμαλο* ὅπως θά ἀνέμενε κανείς, οὔτε σημασιολογικῶς.

Ἡ λ. προέρχεται ἀπό τό σερβοκροατικό[146] *grabulje, grablje* = rake = τσουγγράνα, ἀπ' ὅπου καί τό ἀλβαν.[147] *grabuje* = τσουγγράνα.

20. *γραβανάς*

«*γραβανᾶς* ὁ, Θεσσ. Μ. Στεφανίδ., *Λεξικογρ. Ἀρχεῖον* 6 (1923) 210-211.

Πιθαν. ἐκ τοῦ ἐπιθ. *γραβανός* = τεφρόχρους, διά τό ὀπ. βλ. *Ἀθηνᾶ* 32 (1920), 204 καί Μ. Στεφανίδ., ἔνθ. ἀν.

Ὁ ἰχθύς Ἰουλίς ἡ τουρκική (Julis turcica) τῆς οἰκογ. τῶν Ἰουλιδῶν (Julidae). Συνών. *γαϊτανάρι... πρασινάλι, ραβανᾶς*». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 152).

Ὁ Μ. Κ. Στεφανίδης[148] ἀναφερόμενος σέ σωρεία δῆθεν ἐτυμολογικῶς συγγενῶν λ. ἀναφέρει μεταξύ τῶν ἄλλων: «Τήν λέξιν ταύτην *γραῦς* ἐσχέτισα πρός τό δημῶδες *γράβος*, δηλ. τήν δρῦν... καί πρός τό *γράβιον*, τό καπνίζον πυροφάνι τοῦ ἡρωϊκοῦ μελάθρου -δθεν, ὑποθέτω, καί τά δημώδη *γραβανός* (τεφρός ἢ γρίζος) καί *γρίβος* (ἡ κράμβη) καί *γράβα* (λίθος κοκκωτός καί κοίλωμα) καί τό *γραβανᾶς*, τό σημαῖνον τόν ἰχθύν *γύλον* ἢ *σγουρέλλαν* (μέ χρωματιστάς ἐπί τοῦ σώματος ἀράδας, ὅθεν καί *γαϊτανοῦρι*...

145) N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, σ. 769. Ὁ Ἰω. Καλλέρης, Αἱ πρῶται ὕλαι τῆς ὑφαντουργίας εἰς τήν Πτολεμαϊκήν Αἴγυπτον, *Ἐπετηρίς τοῦ Λαογραφικοῦ Ἀρχείου* 6, 1950-51, 191, ἀναφέρει: «Πρός τοῦτο, τοποθετοῦν τήν δέσμην τῆς λινοκαλάμης ἐπί ξυλίνης ἢ λιθίνης βάσεως λείας καί στερεᾶς καί δι' εἰδικοῦ «*κοπάνου*» ἀρχίζουν νά κτυποῦν αὐτήν», καί στή σ. 191, ὑπ. 2, προσθέτει: «Δι' ὃ καί «*λιναροκόπανος*» λέγεται ἐνιαχοῦ, πρός διάκρισιν ἀπό τοῦ κατά τήν πλύσιν τῶν ἐνδυμάτων ἢ εἰς ἄλλας ἐργασίας χρησιμοποιουμένου κοπάνου. Ἡ ἐνέργεια λέγεται «*κοπανίζω τό λινάρι*», ἐν Μάνῃ δέ καί Μεσσηνίᾳ καί μονολεκτικῶς «*λιναροκοπανίζω*» καί ἡ ἐκτελοῦσα τήν ἐργασίαν λινουργός «*λιναροκοπανίστρα*», βλ. καί σ. 219-220, καί ὑπ. 8, ὅπου καί πολλές πληροφορίες γιά τό καννάβι.

146) Morton Benson - B. Šljivić - Šimšić, *Serbocroatian - English Dictionary*, σ. 127. — F.A. Bogadek, *New English - Croatian and Croatian - English Dictionary*, New York 1944[3], σ. 90. — Petar Skok, ὅ.π., τ. 1, σ. 599.

147) G. Meyer, *Etymologisches Wörterbuch der albanesischen Sprache*, Strassburg 1891, σ. 128. - S.E. Mann, *A Historical Albanian and English Dictionary*, σ. 130.

148) Μ.Κ. Στεφανίδου, Φυσιογνωστικά, *Λεξικογραφικόν Ἀρχεῖον* 6, 1923, 210, 228.

'Αλλά καί ἡ ἰουλίς σημαίνει ἰχθύν σγουρόν (ἕνεκα βεβαίως τῶν γραμμῶν κατά μῆκος τοῦ σώματος τοῦ *γύλου*. 'Εντεῦθεν δέ, ὑποθέτω, καί τό ἕτερον τῆς ἰουλίδος δημῶδες ὄνομα *γραβανᾶς* καί τό δημ. ὄνομα *γαϊτανούρι* (παρά τό *γαϊτάνι* = πλέγμα, σειρίτι) τοῦ ἑτέρου εἴδους Julis turcica τῆς αὐτῆς οἰκογενείας».

'Η λ. ἀπαντᾶ ὡς *γραβανάς* καί *ραβανάς*, ὅπως προκύπτει ἀπό τά συνώνυμα, καί προέρχεται πράγματι ἀπό τό ἐπίθετο *γραβανός*[149], πού ἀπαντᾶ κυρίως ὡς *ραβανός*, καί *ἀρβανός*, ἀπό ἀναγραμματισμό, «λεγομένου[150] ἐπί αἰγῶν, κυνῶν, γαλῶν, ὄνων, κλπ..καί σημαίνοντος τόν 'ἔχοντα χρῶμα[151] τριχώματος ξανθόν ἤ τεφρόχρουν μετά μεγάλων κηλίδων ἤ ραβδώσεων βαθέος κιτρινωποῦ χρώματος', μέ διαφόρους ἐννοεῖται σημασιολογικάς ἀποχρώσεις κατά τόπους». 'Η λ. ἐτυμολογεῖται ἀπό τό ἰταλ. *rovano* = φαιός (γιά ἄλογα) › *ραβανός* › *ραβανάς* › *γραβανάς*, ἀπό τή συνεκφώνηση *τόν ραβανά* › *τό g-ραβανά*.

21. *γκάρδιος* - *γράδο*

«*γκάρδιος* ὁ (Ι), πολλαχ.

'Εκ τοῦ 'Ιταλ. οὐσ. *cardine* = ὁ στροφέας, ὁ μεντεσές, ὁ ρεζές. 'Αμφίβολη ἡ ἐτυμολ. ἐκ τοῦ ἀρχ. οὐσ. *ἐγκάρδιος*.

1) Λεπτή κυλινδρική ράβδος καλαμίνη, ξυλίνη ἤ σιδηρᾶ τιθεμένη ἐντός ἐπιμήκους ἐγκοπῆς τοῦ προσθίου ἤ ὀπισθίου ἀντίου τοῦ ὑφαντικοῦ ἀργαλειοῦ πρός συγκράτησιν τοῦ ὑφαινομένου παννίου καί τοῦ στήμονος πέριξ τῶν δύο ἀντίων. β) Συνεκδ., ἡ κατά μῆκος τοῦ ἀντίου ἐγκοπή εἰς τήν ὁποίαν τοποθετεῖται ὁ «*γκάρδιος*» ». (ΙΛ, τ. 5_1, σ. 203 - 204).

«*γράδο* τό, σύνηθ. *γράδον* Κύπρ. *γράδου* Μακεδ.

'Εκ τοῦ 'Ιταλ. *grado* = βαθμός, βῆμα, βαθμίς.

1) Βαθμός ἀξιώματος. 2) Βαθμός θερμότητος... 8) 'Η κατ' ἀμφότερα τά ἄκρα τῶν ἐπιμήκων σανίδων τοῦ βαρελίου (ἤ τῆς κάδης) ἐσωτερικῶς σχηματιζομένη αὔλαξ, ἐντός τῆς ὁποίας ἐφαρμόζεται ἡ περιφέρεια τῶν βά-

149) Δέν πρέπει νά γίνει σύγχυση μεταξύ τῶν ἐπιθέτων *ραβανός*, *γραβανός*, *ἀρβανός*, καί τοῦ *γριβανός* Σκῦρ. 'Εκ τοῦ ἐπιθ. *γρίβος* καί τῆς παραγωγ. καταλ. *-ανός*. Λευκόφαιος, ἐπί ζῴων. *ΙΛ*, τ. 5_2, σ. 209. — *Popularia Carmina Graeciae Recentioris*, ἔκδ. Arnold Passow, Lipsiae 1860, σ. 607. — Tache Papahagi, *Dicţionarul dialectului Aromân*, σ. 594.

150) 'Ιω. Καλλέρη, 'Ανάλεκτα Λεξικογραφικά, *Λεξικογραφικόν Δελτίον* 8, 1958, 9, ὑπ. 1.

151) 'O D' Arcy Thompson, ὅ.π., σ. 92, σημειώνει γιά τό χρωματισμό τοῦ ψαριοῦ *ἰουλίς*: «A gaily coloured fish, *βαλιῇσιν ἰουλίσι*, II. 434; and how the *σῶμα ποικίλον ἰουλίδος* is a bait for cuttlefish, iv. 433; also for *Ἱππουρος*, III. 186. Cf. Cyranid. 104 *Ἰχθῦς ποικίλος, πᾶσι γνωστός*. As a matter of fact, while all the Wrasses are more or less brightly coloured, this one (Coris iulis), is, according to Edward Forbes, 'the brightest of these painted beauties, exceeding all fishes of the Mediterranean for splendour of colour'».

σεων αὐτῶν. 9) Ἐγλυφή, αὐλαξ κατά μῆκος εἰς τό ὄπισθεν ἀντίον τοῦ ὑφαντικοῦ ἱστοῦ, ἐντός τῆς ὁποίας ἐφαρμόζει ἐπιμήκης ράβδος συγκρατοῦσα τήν ἄκραν τοῦ στήμονος κατά τήν ὕφανσιν». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 154-55).

Ἡ λ. *γράδο* μέ τίς σημασίες: *βαθμός, θερμόμετρο,* κλπ., ἐτυμολογεῖται σωστά ἀπό τό ἰταλικό *grado* = βαθμός, ἀλλά μέ τή σημασία: *ἐγλυφή, αὐλαξ,* εἶναι διαφορετικῆς ἀρχῆς[152] καί ταυτίζεται ἀπολύτως μέ τή λ. *γκάρδιος,* ὅπως προκύπτει ἀπό τό ἀναγραφόμενο λῆμμα, καί προέρχεται ἀπό τό λατιν.[153] *cardo* = 1) the pivot and socket, upon which a door was made to swing at the lintel and the threshold, the hinge of a door or gate (= ὁ ἄξονας περιστροφῆς καί ἡ ὑποδοχή, πάνω στά ὁποῖα κατασκευάστηκε μιά πόρτα γιά νά αἰωρεῖται στό ὑπέρθυρο (πρέκι) καί στό κατώφλι, ὁ στρόφιγκας, μεντεσές μιᾶς πόρτας ἤ ἐξώπορτας). 2) *Cardines,* in mechanics, beams that were fitted together; and specifically, *cardo masculus,* a tenon, Vitr. 9.6, and *cardo femina,* a socket, a mortise, id. 9,6 (= cardines στή μηχανική, δοκάρια πού συνδέονταν μαζί· καί εἰδικῶς, *cardo masculus, τόρμος, δόντι, μόρσο,* καί *cardo femina, κοίλωμα*[154], *ἐντομή, ἐγκοπή, τρύπα*), τό ὁποῖο συμπίπτει τόσο στό φωνητικό ὅσο καί στό σημασιολογικό μέρος, μέ τροπή τοῦ *κ* > *γ*, πρβλ. *κίγγλα* > *γίγγλα, κιστέρνα* > *γιστέρνα,* καί ὑποχωρητική μετάθεση τοῦ ὑγροῦ *ρ*, δηλ. *cardo* > **γάρδο* > *γράδο,* ἐνῶ ἀπό τή συνεκφώνηση *τόν* **κάρδιο* > *γκάρδιος*.

22. *γραμπέλο*

«*γραμπέλο* τό, ἐνιαχ.

Ἐκ τοῦ Ἰταλ. *garbello* = κόσκινον, κρησάρα.

1) Μέγα κόσκινον... 2) Πῖλος, καπέλλον. 3) Μεταφ., τό κάλλαιον τῶν

152) Ὁ Π.Α. Φουρίκης, Μεγαρικά μελετήματα Γ', *Λεξικογραφικόν Ἀρχεῖον* 6, 1923, 426-30, μελέτησε τήν προέλευση τῆς λ. *γράδωση* = ἐγλυφή, αὐλάκι, τήν ὁποία διαχώρισε ἀπό τό μεσαιων. *γράδωσις* = gradus, seu graduum series, ordo, Du Cange, σ. 263, καί τήν ἐτυμολόγησε ἀνεπιτυχῶς ἀπό τό ἀμάρτυρο **γράββδωσις*. Τό *ΙΛ*, τ. 5_2, σ. 154 - 56, ἀναγράφει τήν ἀκόλουθη οἰκογένεια τῶν λ. τῶν ὁποίων ἡ βασική σημασία εἶναι: ἐγλυφή, αὐλάκι· ὄργανο γιά αὐλάκι κλπ., καί προέρχονται ἀπό τό γράδος: *γραδέλος, γραδελούλα, γραδελώνω, γραδέλωση, γραδελωτήρι, γραδολογῶ, γραδώνω, γράδωση, γραδωσιά, γραδωτήρι.*

153) Ch. T. Lewis - Ch. Short, *A Latin Dictionary,* σ. 291. - P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary,* Oxford 1968, σ. 276: *cardinibus ex torno masculo et femina inter se coartatis* Vitruvius 9.8.11. - A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnarie étymologique de la langue latin,* Paris 1967[4], σ. 99 -100. Τό *ΙΛ*, τ. 5_1, σ. 203 - 4, ἐτυμολογεῖ τή λ. *γκάρδιος,* ὁ, ἀπό τό ἰταλ. *cardine* = στροφέας, μεντεσές, τό ὁποῖο ὅμως δέν ἔχει τή σημασία πού ἔχει ἡ ἑλληνική λ., ἐνῶ ἀντίθετα ἡ ἐτυμολόγησή της ἀπό τό λατιν. *cardo - inis,* ἀπ' ὅπου καί τό ἰταλ. *cardine,* εἶναι πληρέστερη.

154) Ἡ λ. *γράδο* = ἐγλυφή, αὐλάκι, σχετίζεται μέ τό ἀλβανικό *gardh-ni* = groove in barrel-staves to support bottom (= αὐλάκι στίς ντούγιες τοῦ βαρελιοῦ γιά τή στήριξη τῆς βάσης, τοῦ πάτου). S.E. Mann, ὅ.π., σ. 122.

πτηνῶν Πελοπν. Συνών. *κρέστα, λειρί, τσουτσούλα, χαρχάλι*». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 168).

Ἡ λ. *γραμπέλο* = κόσκινο, ἐτυμολογεῖται σωστά ἀπό τό ἰταλ. *garbello* = κόσκινο, ἐνῶ μέ τίς σημασίες: *πῖλος, καπέλο· τό κάλλαιον τῶν πτηνῶν*, προέρχεται ἀπό τή λ. *γρεμπένι*, τό,[155] = τό ἄνω κάλλαιον τοῦ ἀλέκτορος, μέ ἀνομοίωση τοῦ *γρ-ν* > *γρ-λ*, καί αὐτό ἀπό τό σλαβικό[156] *greben* = λειρί, κάλλαιον.

23. *γρανάζι*

«*γρανάζι* τό, κοιν.

Ἐκ τοῦ Ἰταλ. ingranaggio = συμπλοκή ὀδοντοφόρων τροχῶν μηχανῆς, συγγόμφωσις ὀδόντων τροχοῦ.

Ὀδοντωτός τροχός». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 168).

Ἡ λ. ἐτυμολογεῖται ἀπό τό γαλλ.[157] *engrenage* [ãgrənaːʒ] = γρανάζι, καί ὄχι ἀπό τό συνών. ἰταλ.[158] *ingranaggio* [ingra'nadʒo].

24. *γρατζιά*

«*γρατζιά* ἡ, Μακεδ.

Ἀγνώστου ἐτύμου.

Ἐδώδιμον φυτόν, πιθαν. ἡ Ἑλμινθία ἡ ἐχινοειδής (Helminthia echinoides) τῆς οἰκογενείας τῶν συνθέτων». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 176).

Ἡ λ. ἐτυμολογεῖται ἀπό τό ἀλβαν.[159] *grac* [c = ts] = knotgrass, couchgrass (?) = Πολύγονον, πολυγονάτο, Ἀγρόπυρον τό ἕρπον, κν. *ἀγλωσσο*.

25. *γράψα*

«*γράψα* ἡ, Θρᾴκ.

Ἀγνώστου ἐτύμου.

1) Τό φυτόν Κιχώριον τό ἐντετμημένον (Cichorium intibus) τῆς οἰκογ. τῶν συνθέτων (Compositae)». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 188).

Ἡ λ. προέρχεται ἀπό τό βουλγαρικό[160] *gvačka* = Κιχώριον τό ἐντετμημένον (Cichorium intibus), μέ πιθανή ἐπίδραση τοῦ ἀορίστου: *ἔγραψα*(?).

155) *ΙΛ*, τ. 5_2, σ. 193.

156) Vl. Georgiev - M. Filipova-Bajrova, *Βουλγαροελληνικόν Λεξικόν*, Σόφια 1960, σ. 175. — Vl. Georgiev κ.ἄ., *Bŭlgarski Etimologičen Rečnik*, τ. 1, Σόφια 1971, σ. 277.

157) *Harrap's Standard French and English Dictionary*, ἔκδ. J.E. Mansion, *Part One, French-English*, London 1940, ἀνατ. 1968², σ. 316. — N.C. Contossopoulos, *L'influence du français sur le grec*, Athènes 1978, σ. 161.

158) N. Zingarelli, *Vocabolario della lingua italiana*, σ. 131.

159) S.E. Mann, ὅ.π., σ. 131.

160) N. Gerov, *Rečnik na Bŭlgarskija Ezik*, τ. 1, Σόφια 1895, ἀνατ. 1975, σ. 211.

26. *γρέκι*

«*γρέκι* τό, πολλαχ.

Ἐκ. τοῦ Σλαβ. *igrèk* = μέρος ὅπου ὁδηγεῖται τό ποίμνιον πρός ποτισμόν.

1) Τόπος ἀναπεπταμένος ἤ περίφρακτος, σκιερός ἤ ἐστεγασμένος ὅπου καταυλίζονται τά ποίμνια πρός ἀνάπαυσιν κατά τήν ἡμέραν ἤ πρός διανυκτέρευσιν». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 191).

Στή βουλγαρική[161] ἡ λ. *igrèk'* χρησιμοποιεῖται μᾶλλον μόνο στό Kjulevča, Šumensko, καί ἀποτελεῖ διαλεκτικό τύπο τοῦ ἐπίσης βουλγαρικοῦ ἰδιωματικοῦ[162] *egrek* = μαντρί, ποιμνιοστάσιο, πού προέρχεται ἀπό τό τουρκικό[163] *eğrek* = shady refuge for flocks (= σκιερό καταφύγιο γιά τά κοπάδια), ἀπ' ὅπου καί τό νεοελληνικό *γρέκι*, καί ὄχι ἀπό τά βουλγαρικά.

27. *γρέντζελο*

«*γρέντζελο* τό, Ἤπειρ.

Ἐκ τοῦ Κουτσοβλαχ. agrandzală = ὀμφαξ, ἀγριοστάφυλο.

1) Εἶδος σταφυλῆς ἡμιαγρίας. β) Σταφυλή μέ ἀραιάς ρῶγας». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 194).

Το ΙΛ ἐπαναλαμβάνει παλαιότερη ἐτυμολόγηση τῆς λ. ἀπό τόν Δ. Κρεκούκια[164], ἐνῶ ὁ Εὐ. Μπόγκας[165] τήν παράγει λαθεμένα ἀπό τό ἰταλ. *greggio* = ἄγριος, τραχύς, ἀπ' ὅπου καί τό νεοελλ.[166] *γρέτζος* = ὁ τραχύς τήν ἐπιφάνεια. Δέ θά ὑπῆρχε καμιά ἀντίρρηση γιά τήν προέλευση τῆς λ. ἐάν ὁ T. Papahagi[167] δέν ἀνέφερε στή μνημειώδη ἐργασία του ὅτι ἡ ἀρωμουνική λ. agrándzală προέρχεται ἀπό τό ἑλληνικό *ἀγράντζαλον* = raisin sauvage, καί συγχρόνως παρέπεμπε στή λ. *grándză, grándzală* μέ συσχετισμό της πρός τό μεταγενέστερο λατιν. *grandia* = πίτουρο.

Ὁ W. Meyer-Lübke[168] κάτω ἀπό τό λῆμμα *grandia* = πίτουρο, παραθέτει τίς ἀκόλουθες λ. μέ τήν ἴδια σημασία: μακεδονορουμανικά *grandză*, λο-

161) *Bŭlgarskij Dialekten Atlas*, τ. 2, Σόφια 1966, χάρτης ὑπ' ἀριθμ. 255.

162) Vl. Georgiev κ.ἄ., *BER*, τ. 1, σ. 477.

163) Κ. Καραποτόσογλου, *Ἐτυμολογικό γλωσσάρι στό ἔργο τοῦ Παπαδιαμάντη*, Ἀθήνα 1988, σ. 31.

164) Δημ. Α. Κρεκούκια, Τά δημώδη ὀνόματα τῶν φυτῶν τῶν ἐπαρχιῶν Πάργας καί Μαργαριτίου, *Πλάτων* 16, 1964, 64-65.

165) Εὐάγγ. Ἀθ. Μπόγκα, *Τά γλωσσικά ἰδιώματα τῆς Ἠπείρου*, τ. 1, σ. 105.

166) *ΙΛ*, τ. 5_2, σ. 195.

167) Tache Papahagi, *Dicţionarul dialectului Aromân*, σ. 120, 593.

168) W. Meyer-Lübke, *Romanisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1935[3], ἀνατ. 1972, σ. 327, λῆμμα 3840β. — *Corpus Glossariorum Latinorum*, τ. 6, ἐκδ. G. Goetz, Lipsiae 1899, ἀνατ. 1965, σ. 501.

γουδορικά (ἰδίωμα τοῦ Logudoro Σαρδηνίας) *granĝa*, σικελικά[169] *grandza*, ἰσπαν. *granza*.

Ἔχει ὑπάρξει σύγχυση μεταξύ τῶν ἀρωμουνικῶν λ. *grándză*, *grándzală* = ἀγριοστάφυλο, καί *gràndze*[170], *grúndzâ*[171], *grîndza*[172] = πίτουρο, πού σωστά ἐτυμολογεῖται ἀπό τό λατιν. *grandia*.

Τό ἀρχαῖο σλαβικό[173] *greznŭ* = βότρυς uva, *grozdŭ* = σταφυλή uva; βότρυς racemus, πού ἀπαντᾶ καί μέ παρεμφερεῖς τύπους, ἔδωσε τό ἀρωμουνικό *grándză* = ἀγριοστάφυλο, ἐνῶ οἱ τύποι *grénțzelo*, *grándzală* σχετίζονται μέ τό σερβοκροατικό[174] *grozdulja*.

28. *γρέτζος*

«*γρέτζος* ὁ, (ΙΙ) ἐνιαχ. *γρέτσα* Θρᾴκ.

Πιθαν. ἐκ τοῦ Ἐνετ. *garizzo*.

1) Ὁ ἰχθύς Μαινίς ἡ κοινή (Maena vulgaris) τῆς οἰκογ. τῶν Σπαριδῶν (Sparidae)». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 196).

Ἡ λ. προέρχεται καλύτερα ἀπό τό βενετ.[175] *ghirizza* = Μαινίς ἡ κοινή (Maena vulgaris), μέ ἔκπτωση[176] τοῦ *ι-*, γιατί βρίσκεται σέ δύο παρακείμενες συλλαβές δίπλα σέ ὑγρό, δηλαδή **γρίτσα* › *γρέτσα* › *γρέτζος*, μέ τροπή τοῦ *γρι* › *γρε*, πρβλ.[177] *φρυγανιά* › *φρεγανιά*, *Ρίθυμνα* › *Ρέθυμνα*.

29. *γριβέλι*

«*γριβέλι* τό, Πελοπν.

Ἐκ τοῦ οὐσ. *γρίβας* καί τῆς παραγωγ. καταλ. *-έλι*.

169) Antonino Traina, *Nuovo Vocabolario Siciliano-Italiano*, Palermo 1890², σ. 447: «*granza*. Crusca più minuta che esce da una seconda stacciatura: cruschello, tristello». Οἱ C. Battisti - G. Alessio, *DEI*, τ. 3, σ. 1862, γράφουν: «*granz'a* f., dial.; crusca; v. it. merid., lat. tardo *grandia* (C. Gl. Lat. III 183, 33) glossato *megaléura* calco dal gr. *megas* grande é *áleuron* farina... per lo sviluppo semantico cfr. pugl. *gruesco* logud. *russarz'a* crusca, dal lat. *grossus* 'grosso'.

170) Ὁ G. Weigand, *Die Sprache der Olympo-Walachen*, Leipzig 1888, σ. 57, σημειώνει: «*ts - ds*: *grândze*, Kleie, vermutlich aus *grăúntse*, Pl. von *grăúntă*; in Sam. sagt man dafür *târdză*».

171) Κ. Νικολαΐδου, *Ἐτυμολογικόν Λεξικόν τῆς κουτσοβλαχικῆς γλώσσης*, Ἐν Ἀθήναις 1909, σ. 151.

172) T. Papahagi, *Dicționarul dialectului Aromân*, σ. 592.

173) Fr. von Miklosich, *Lexicon Palaeoslovenico-Graeco-Latinum*, Wien 1862 - 65, ἀνατ. 1963, σ. 144 - 46. M. Vasmer, *Russisches etymologisches Wörterbuch*, τ. 1, Heidelberg 1976, σ. 310.

174) P. Skok, ὅ.π., τ. 1, σ. 608.

175) Art. Palombi - M. Santarelli, *Gli animali commestibili dei mari d' Italia*, Milano 1961², σ. 71.

176) Γ. Χατζιδάκη, *Γλωσσολογικαί Ἔρευναι*, τ. 1, Ἐν Ἀθήναις 1934, σ. 584-85. — Paul Kretschmer, Die Apokope in den griechischen Dialekten, *Glotta* 1, 1909, 34-59.

177) Μ. Φιλήντα, *ΓΓΕ*, τ. 2, σ. 201-203.

'Η κριθή ἤ ἐνίοτε ὁ σῖτος καί κατά συνεκδοχήν τό κτῆμα ὅπου φύονται. 'Η λ. εἰς τήν συνθηματικήν γλῶσσαν τῶν κτιστῶν». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 209).

'Η λ. προέρχεται ἀπό τό ἀλβανικό[178] *grivell-ë* = κόσκινο, καί αὐτό ἀπό τό ἰταλ.[179] *crivello* = κόσκινο, πού χρησιμοποιεῖται γιά τόν ἀποχωρισμό τῶν κόκκων[180] τοῦ σίτου ἀπό τά στάχυα πού ἔχουν ἐναπομείνει, καί ὕστερα δήλωσε τό σιτάρι ἤ τό κριθάρι στή συνθηματική γλώσσα τῶν κτιστῶν.

30. *γροπάδα*

«*γροπάδα* ἡ, Κρήτ. *ἀγριοπάδα* Κρήτ.

'Αγνώστου ἐτύμου. Πιθανῶς ἐκ συμφυρ. τῶν ἐπιθ. *ἀγριωπός* καί *ὑγρός* καί προσθήκης τῆς παραγωγ. καταλ. *-άδα*.

Ραγδαία βροχή βραχείας διαρκείας αἰφνιδίως ἐκσπῶσα, καταιγίς. Συνών. *μπόρα*». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 228).

'Η λ. ἐτυμολογεῖται ἀπό τό ἰταλ.[181] *groppata di vento* = *groppo di vento* = σπιλιάδα· μπόρα, μπουρίνι, γαλλ. grain, grain de vent, ἀγγλ. squall, ἀπό τό *groppo* = μπόρα.

31. *γύλλος*

«*γύλλος* ὁ, σύνηθ.

Τό ἀμάρτ. ἀρχ. οὐσ. *γύλλος*, τοῦ ὁποίου ἡ ὕπαρξις πιστοῦται καί ἐκ τῶν συνων. παραγώγων *γυλλάριον*... 'Η προφορική παράδοσις ἐπιβεβαιοῖ ἀναντιρρήτως τήν γραφήν *γύλλος*... καί ἀποκλείει[182] τήν ἐκ τοῦ *ἴουλος* προέλευσιν.

1) 'Ο ἰχθύς 'Ιουλίς ἡ τουρκική (Julis turcica)... 4) Μεταφ., ὁ *παραβλώψ* Χίος». (ΙΛ, τ. 5_2, σ. 264-65).

'Η σημασία: *παραβλώψ* δέν προέρχεται ἀπό κάποια ἰδιότητα ἤ χαρακτηριστικό τοῦ ψαριοῦ, ἀλλά συνεχίζει τό ἀρχ.[183] *ἰλλός* = squinting (= ἀλλήθωρος).

Αθήνα

178) S.E. Mann, ὅ.π., σ. 134.

179) C. Battisti - G. Alessio, *DEI*, τ. 2, σ. 1167.

180) Πρβλ. τή λ. *γράμπελο*, *ΙΛ*, τ. 5_2, σ. 168: Μέγα κόσκινον διά τοῦ ὁποίου ἀποχωρίζουν τούς κόκκους τοῦ σίτου ἀπό τούς ἐναπομείναντας στάχυς.

181) P.E. Dabovich, *Dizionario technico e nautico di marina*, σ. 520.

182) Γιά τό θέμα βλ. καί Κ. Καραποτόσογλου, *Ἐτυμολογικό γλωσσάρι στό ἔργο τοῦ Παπαδιαμάντη*, σ. 30.

183) L - S - J[9], — N. Andriotis, *Lexikon der Archaismen in neugriechischen Dialekten*, σ. 282, λῆμμα 2857. — G.P. Shipp, *Modern Greek Evidence for the Ancient Greek Vocabulary*, Sydney 1979, σ. 278-79.

Alexis G. C. Savvides

ON PYLOS - NAVARINO - ZONKLON IN THE BYZANTINE PERIOD
(late 6th - early 13th centuries)

The sole reference to '*Pylos*' - *Navarino* in Byzantine times appears in Scylitzes (ed. Thurn, 153 = Cedrenus, ed. Bonn, II, 227-8), in connection with Moslem raids of the fleets of the Cretan emirate[1] in western Morea, dated to 872/3; here reference is made to the raids against Methone, 'Pylos' and Patras under the renegade admiral of the Moslem fleet, Photius, which were reported to the celebrated Byzantine admiral, the *patricius* and *drungarius tou ploimou,* Nicetas Ooryphas[2]:

«... μαθὼν δὲ (= Ooryphas) ὅτι τὰ τῶν ἐχθρῶν σκάφη τὰ δυτικώτερα μέρη τῆς Πελοποννήσου λῃΐζεται (= by Photius), Μεθώνην καὶ Πύλον καὶ Πάτρας καὶ τὰ προσεχῆ Κορίνθῳ χωρία, βουλὴν βουλεύεται συνετὴν καὶ σοφήν...»[3].

In fact, this is the only reference in a Byzantine historiographical source

1. Cf. I. Papadopoulos, *Ἡ Κρήτη ὑπὸ τοὺς Σαρακηνοὺς 824 - 961,* Athens 1948; B. Kalaitzakes, *Ἡ Κρήτη καὶ οἱ Σαρακηνοὶ 827 - 961,* Athens 1984; B. Christides *The conquest of Crete by the Arabs c. 824,* Athens 1984. Also *EI*[2], entries Ikrītish (by M. Canard) and Kursān (by C. Imber).

2. On him cf. refs in A. Savvides, art. Ὠρύφας (no. 2), *ΜΓΕ ΥΔΡΙΑ* 55, 1988, 333 - 4; G. Poulēs, Ἡ στάση τοῦ Νικήτα Ὠρύφα πρὸς τοὺς ἐξωμότες..., *Acts 10th Panhel. Hist. Congr.,* Thessalonica 1989, 27-39.

3. Cf. Zonaras, ed. Bonn, III, 430 and Sphrantzes, ed. Bonn, 103 f. = ed. Grecu, 242. See also A. Vogt, *Basile I, empereur de Byzance...,* Paris 1908 (repr. New York 1972), 328; D. Zakythenos, Μελέται περὶ τῆς διοικητικῆς διαιρέσεως καὶ τῆς ἐπαρχιακῆς διοικήσεως ἐν τῷ βυζαντινῷ κράτει, *ΕΕΒΣ* 17, 1941, 248; A. Bon, *Le Péloponnèse byzantin jusqu' en 1204,* Paris 1951, 77; A. Vasiliev - M. Canard, *Byzance et les Arabes,* I / 1, Brussels 1968, 54, 56 f.; J. Karagiannopoulos, *Ἱστορία βυζαντινοῦ κράτους,* II: *565 - 1081,* Thessalonica 1981[2] (repr. 1990), 292; F. Evangelatou - Notara, in *Πελοποννησιακά* 16, 1985 - 86, 97 n. 4; Th. Detorakes, *Ἱστορία τῆς Κρήτης,* Athens 1986, 145 (with bibliogr. on pp. 486 - 7; also in *Παλίμψηστον,* fasc. 3, 1986, 183-4). See also G. Stadtmüller, in the collective vol. *Der Peloponnes. Landschaft - Geschichte -*

regarding the area of '*Pylos*', before its capitulation to the Franks in 1205[4]. The Continuators of Theophanes (ed. Bonn, 300), when referring to the aforementioned event of 872/3, mention only Methone and Patras, ommiting Pylos, an area probably to be identified with *Zonklon (Zonklos),* which was almost certainly included in the 'theme' of Peloponnesos by the late 9th century[5].

We know that in the later middle ages the settlements and country around Navarino bay[6] was called Ζόγγλον (-ος) / Ζόγκλον (-ος) by the Greeks and is to be identified with the site of the late 13th-century Frankish castle, on the north of the bay[7]. Although there is some argument for the dating of the form *Zonklon (-os)* as early as the late 6th century (period of the Slavonic raids)[8], it seems more probable that the Greek form Ζόγγλον derives from the French, Latin/Italian and Spanish forms *Port-de-Jonc (Junc), Iuncum/Zonclum (Zunclum), Zonchino (Zuncio)/ Zonclo (Bocca de Zonchio)* and *Porto de Junco*[9].

The earliest mention of the form *Avarino(n)-Avarino(s)* ('Αβαρῖνος), on whose etymology see below, appears in a 12th-century, *Hieroclis Synecdemus,* 312, 317), as well as in a 1293 chrysobul of the Palaeologan emperor Andronicus II (Miklosich-Müller, *Acta et diplomata graeca,* V, 160)[10] and in the Greek version of the Morea Chronicle (ed. Kalonaros, repr. Athens 1989, vs. 8096 -

Kunststätten, Athens 1944, 104; B. Blysīdou, *Ἐξωτερικὴ πολιτικὴ καὶ ἐσωτερικὲς ἀντιδράσεις τὴν ἐποχὴ τοῦ Βασιλείου Α'..., 867 - 86,* typed diss., Ioannina U. 1990, 41 f.

4. Cf. *EI*[1], Navarino (N. Bees) and *EI*[2] ([N. Bees] - A. Savvides), with details and extensive bibliographies.

5. See programme *Τράπεζα Πληροφοριῶν Βυζαντινῆς Ἱστορίας* (KBE / EIE), topografical archives, no. 1000000884. Map in D. Zakythenos, *Βυζαντινὴ Ἱστορία,* I: *324 - 1071,* Athens 1977[2] (repr. 1989), p. 336 = German trans., Graz - Vienna - Köln 1979, p. 112.

6. Bon, *Morée franque... 1205 - 1430,* Paris 1969, 417, correctly observed that it is preferable to refer to a settlement and a fortress rather than to a town or village.

7. See Zakythenos, in *EEBΣ* 21, 1951, 186; Stadtmüller, p. 118 & map 9.

8. S. Lykoūdes, Ναυαρῖνον, *MEE* 18, 91.

9. G. Kapsāles, Πῦλος, *MEE* 20, 886. The common rout is the old French jonc, meaning 'rush', 'harbour of rush' and signifying a marshland. The non-Greek versions of the Morea Chronicle refer to the '*le castiello de Porto Junco*' (Aragonese, ed. Morel - Fatio, Geneva 1895, § 471), the '*chastel de port de Junch*' (French, ed. Longnon, Paris 1911, § 554) and the '*castello del Zocchio*' (Italian, ed. Hopf, *Chroniques gréco-romanes,* repr. Athens 1961, 426); see also refs in W. Miller (Greek tr. S. Lampros), *Ἱστορία τῆς Φραγκοκρατίας ἐν Ἑλλάδι 1204-1566,* 2 vols, Athens 1909 -10 (repr. 1960), I, 237 f. and II, 19, 232; Bon, *Morée franque,* 415 ns. 4, 5 and 7, plates 103 - 7 in vol. II. Also Zakythenos, *Le Despotat grec de Morée,* 2 vols, Paris 1932 - Athens 1953 (rev. ed. C. Maltezou, *VR,* London 1975[2]), II, 156; P. Topping, *Studies on Latin Greece, VR,* London 1977, no VI, 431; idem, in K. Setton (ed.), *Hist. of the Crusades,* III, Madison Wisc. 1975, 112; Setton, *The Papacy and the Levant 1204 - 1571,* II, Philadelphia 1978, 518 n. 60; D. Nicol, *The Despotate of Epiros... 1267 - 1479,* Cambridge 1984, 61 n. 111; idem, *Byzantium and Venice...,* Cambridge 1988, 279 n. 2; C. Baltas, *Πῦλος - Ναβαρῖνο - Νιόκαστρο...,* Athens 1987, 134; map in *IEE* 9, 1979, p. 279.

10. Cf. W. Miller, The name Navarino, *EHR* 20, 1905, 307; Miller - Lampros, I, 237 f., 263; Bon, *Morée franque,* 415 n. 4; Baltas, 126.

9)[11], while in the 15th and 16th centuries the form appears in Sphrantzes (ed. Bonn, 408 = ed. Grecu, 546: «τὴν Πῦλον τὴν καὶ Ἀβαρῖνον») and in various anonymous Byzantine short chronicles[12]. On the other hand, the earliest mention of Navarino's Arabic name appears in al-Idrīsī's geographical treatise entitled *Nuzhat al-Mushtāk* (French tr. Jaubert, II, Paris 1840, repr. New York 1980, 124), where *'Irouda'* town is referred to as a commodious port in southwestern Belbonesh (= Peloponnesos)[13].

*
* *

Of particular importance is the etymology of the form *Navarino(n)* (Ναυαρῖνον), which should not be associated with a specific town or village in the namesake bay, but with the two castles of the late medieval and early modern era, especially the 16th-century *Neokastro* (= New Fortress), called thus after the Ottoman fortification[14]; the latter ought not to be confused, as in Gregorovius[15] and Miller[16], with the late 13th-century Frankish *Palaiokastro* (= Old Fortress), known to the Franks as Port-de-Jonc, as we have already seen (above, note 9).

Navarino's etymological derivation is still uncertain; in 1830 J. - Ph. Fallmereyer considered it a distinct survival of Avar rule in the Morea between 587-806/ 7[17], a period recently termed 'second dark age of the Peloponnese'[18]. Fallmereyer's view was accepted by E. Curtius[19] and W. Miller[20], but rejected by C. Paparregopoulos[21], who —like A. Philippson[22], G. Grundy[23] and Th.

11. Cf. Bon, 159 n. 6, 166 n. 5, 415, 416, 668 f. Also K. Andrews, *Castles of the Morea,* Princeton 1953, 41 f. & plate X.

12. Refs in P. Schreiner, *Die byzantinischen Kleinchroniken,* II, Vienna 1977, 538 - 9 ns. 72 - 4; see also above n. 4.

13. Cf. Bon, *Pélop. byz.,* 157 and *Morée franque,* 415 n. 2; R.J. Lilie, *Handel und Politik zwischen dem byzantinischen Reich und den italienischen Kommunen... 1081 - 1204,* Amsterdam 1984, 203; A. Savvides, Morea and Islam, 8th-15th centuries: a survey, *JOAS* 2, 1990, 53.

14. See Stadtmüller, in *Der Peloponnes,* 149 & map 9.

15. *Geschichte der Stadt Athen,* II, Stuttgart 1889, 201 = updated Greek trans. S. Lampros, II, repr. Athens 1977, 204, 584.

16. Miller - Lampros, I, 236 f.

17. *Geschichte der Halbinsel Morea,* I, repr. Darmstadt - Amsterdam 1965, 188.

18. G. Huxley, in *Λακωνικαὶ Σπουδαὶ* 3, 1977, 84-110.

19. *Peloponnesos,* 2 vols, Gotha 1850-52, I, 81, 91 and II, 181.

20. In *EHR* 20, 1905, 307 - 9 (above n. 10); *EHR* 21, 1906, 106; *Essays on the Latin Orient,* Cambridge 1921, 107; Miller - Lampros, I, 238.

21. *Ἱστορία Ἑλληνικοῦ Ἔθνους,* 6th ed. by P. Karolides, Athens 1932, vol. V / 1, pp. 112, 229.

22. *Der Peloponnes,* Berlin 1891-92, 376.

23. In *JHS* 16, 1896, 2 f.

Krimpās[24]— adopted the view expounded by K. Hopf, who associated the name with the Navarese[25], in spite of the well known fact that the name *[N]avarino* existed before the advent of the Navarese Company in the Morea in the 14th century[26]. The most likely derivation, however, seems to stem from the (Bulgaro-) Slavonic '*avor*' or '*yavor[u]*' (= maple / sycamore tree), since the island of Sphakteria, opposite Navarino bay[27], abounds in maple trees to our day; therefore, with the Greek suffix *-ino(s)*, we end up with *Avor- īno› Avar- īno*[28]. According to M. Leake, the name developed from the Greek *eis ton Avarīnon* (εἰς τὸν Ἀβαρῖνον) › *to Avarīnon* › *to Avarīno*, as it was gradually corrupted by the westerners (first Franks and later Venetians)[29], while, in closing, there is also the old view by J. Buchon that *Navarīno* (from *Neo-Avarīno*) could be associated with *Neo-kastron*[30], which, it should be recalled here, is also used as Navarino's local modern appelation.

Athens, May 1991
Centre for Byzantine Research,
Hellenic National Research Foundation

ABBREVIATIONS USED:

BZ	:	*Byzantinische Zeitschrift*
EEBΣ	:	*Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*
EHR	:	*English Historical Review*
EI	:	*Encyclopaedia of Islam*
IEE	:	*Ἱστορία Ἑλληνικοῦ Ἔθνους* (by Ekdotikē Athenon)
JHS	:	*Journal of Hellenic Studies*
JOAS	:	*Journal of Oriental and African Studies*
MEE	:	*Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία* (ΠΥΡΣΟΥ)
VR	:	*Variorum Reprints* (collected studies series)

24. In *Πελοποννησιακὰ* 1, 1956, 299.

25. *Geschichte Griechenlands,* Leipzig 1867-68, I, 212, 321 and II, 24.

26. Cf. Miller - Lampros, I, 238.

27. On Sphakteria cf. Bon, *Morée franque,* 414, 415 n. 1.

28. On this see K. Krumbacher, in *BZ* 14, 1905, 675; J. Bury, *Eastern Roman Empire... 802 - 67,* London 1912, 377 n.; M. Vasmer, *Die Slawen in Griechenland,* Berlin 1941, 10, 160 n.1; Bon, *Pél. byz.,* 59; W. Mc Donald, in *Πελοποννησιακὰ* 3-4, 1958-59, 60 n. 3; J. Kordatos, *Ἱστορία Βυζαντινῆς Αὐτοκρατορίας,* I: *300-1204,* Athens 1959, 172 n. 2, 249; A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and his world,* London 1973, 622 n. 7; Baltas, 124, 134. Also refs in Bon, *Morée franque,* 416.

29. *Travels in the Morea,* London 1830 (repr. Amsterdam 1968), I, 411.

30. *Recherches historiques...,* I, Paris 1845, p. XLII; cf. Gregorovius - Lampros, II, 204 n. 1, 584 n. 2; Bon, *Morée,* 415 ns. 6 - 7; Baltas, 127 f. Miller - Lampros, I, 238 n. 5 expressed their disagreement with Buchon's thesis.

Heinz Ohme

DIE "ARMENIA MAGNA" UND DIE ARMENISCHEN REICHSPROVINZEN AM ENDE DES 7. JAHRHUNDERTS

I.

Die kritische Edition der Subskriptionsliste des Concilium Quinisextum (692) und ihre eingehende Analyse bieten nicht nur neue Zugänge zum historischen Ereignis dieses Konzils und der mit ihm verbundenen Konflikte und konziliengeschichtlichen Entwicklungen, sondern werfen in gleicher Weise neues Licht auf Fragen der kirchlichen Geographie dieser Epoche[1].

Das Concilium Quinisextum - oder die 'Penthekte Synodos' -, von Kaiser Justinian II. im Jahre 692 im Kuppelsaal (Trullos) des Kaiserpalastes in Konstantinopel zur Verabschiedung von 102 Kanones als Ergänzung der vom V. und VI. ökumenischen Konzil unterlassenen kanonischen Entscheidungen versammelt, hat in der neueren Konziliengeschichtsschreibung bislang wenig Aufmerksamkeit erlangt[2]. Dies ist der Fall trotz der Tatsache, daß keine ernsthafte Darstellung der Kirchengeschichte jener Epoche, der byzantinischen Geschichte, ja der mittelalterlichen Geschichte überhaupt auf seine Erwähnung verzichten kann, und eine -meist eher zufällige- Auswahl seiner Kanones allenthalben zur Skizzierung eines mehr oder weniger illustren Sittenbildes der damaligen Gesellschaft und Kirche dient. Allein für die Analyse der geographischen und verwaltungsmäßigen Verhältnisse im byzantinischen Reich des 7. Jahrhunderts ist die Bedeutung seiner Subskriptionsliste stets erkannt worden[3].

1. Vgl. hierzu: H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum und seine Bischofsliste. Studien zum Konstantinopeler Konzil von 692* (Arbeiten zur Kirchengeschichte *56**), Berlin 1990.

2. Eine Monographie sucht man vergebens. Zu verweisen ist lediglich auf den Aufsatz von: V. Laurent, *L'oeuvre canonique du Concile in Trullo (691 - 692). Source primaire du droit de l'église orientale, in: REB* 23 (1965) 7-41.

3. Vgl. z.B.: H. Gelzer, *Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung,* Abh. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss., Phil. Hist. Cl. 18, Nr. 5, Leipzig 1899 (im weiteren = Gelzer, Themenverfassung); G. Ostrogorsky, *Byzantine Cities in the Early Middle Ages,* in: Zur Byzantinischen Geschichte. Ausgew. Kl. Schriften, Darmstadt 1973, 99-118; R.J. Lilie, *"Thrakien" und "Thrakesion". Zur byzantinischen Provinzorganisation am Ende des 7. Jahrhunderts, JÖB* 26 (1977) 7-47. Die Bedeutung der konziliaren Subskriptionslisten überhaupt wird eindrücklich dokumentiert durch analytische

Gleichwohl war solche Analyse bislang auf den Abdruck dieser Liste in den Akten des Konzils bei Mansi angewiesen[4]. Die Mansi - Edition aber, so konnte durch Überprüfung aller älteren Konzilseditionen nachgewiesen werden, bietet zusammen mit ihren Vorgängern lediglich einen Nachdruck der in der sog. Editio Romana (1608 - 1612)[5] erstmals abgedruckten griechischen Subskriptionsliste. Diese wiederum basiert lediglich auf einer einzigen Handschrift, sehr wahrscheinlich auf dem Cod. Vat. gr. 829, ff. 100v - 104r (s. XIII - XIV)[6]. Die nunmehr vorliegende kritische Ausgabe dieser Liste bietet demgegenüber auf der Basis von 20 herangezogenen Handschriften Gelegenheit zu neuen Beobachtungen und Analysen.

Am Concilium Quinisextum haben 220 Bischöfe teilgenommen. 183 Väter kamen aus den Eparchien des Patriarchates Konstantinopel, 10 Bischöfe aus dem Illyricum orientale; der alexandrinische Patriarch, 24 Antiochener und 2 Vertreter Jerusalems repräsentierten die 3 östlichen Patriarchate. 6 Plätze wurden zur späteren Unterschrift freigehalten.

Neben manchen Merkwürdigkeiten in der inneren Struktur der Liste und der Anordnung der Bistümer, die zu grundlegenden Fragen Anlaß gibt[7], folgt die Subskriptionsliste doch ganz dem üblichen Schema der Konzilslisten bei Reichskonzilien[8]. Dementsprechend bringt sie die Unterschriften in der Reihen-

Studien zu den Listen der meisten der altkirchlichen Konzile. Vgl. hier: E. Honigmann, *Recherches sur les listes des Pères de Nicée et de Constantinople,* in: *Byz* 11 (1936) 429 -449; ders., *La liste originale des Pères de Nicée, in: Byz* 14 (1939) 17 - 76; ders., *The original lists of the members of the council of Nicaea, the Robber Synod and the council of Chalcedon,* in: *Byz* 16 (1942/43) 20 - 80; C.H. Turner, *Canons attributed to the Council of Constantinople A.D. 381, together with the names of the bishops from two Patmos MSS POB' POI",* in: *The Journal of Theological Studies* 15 (1914) 161 - 178, ibs. 168 - 170; E. Schwartz, *Über die Bischofslisten der Synoden von Chalcedon, Nicaea und Konstantinopel,* Abh. d. BAdW, philosoph. - histor. Kl., NF 13 (1937); E. Gerland - V. Laurent, *Synode de Gabadius (394) et II. Concile d' Éphèse* (= Corpus Notitiarum Episcopatuum Ecclesiae Orientalis Graecae Bd. I), Chalcedon 1936; K. Amantos, *Zu den Bischofslisten als historischen Quellen,* in: Akten des 11. Int. Byz. Kongr. 1958, München 1960, 21 - 23; E. Chrysos, *Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils (553),* Bonn 1966; R. Riedinger, *Die Präsenz - und Subskriptionslisten des VI. ökumenischen Konzils (680 / 81) und der Papyrus Vind. G. 3,* Abh. d. BAdW, philos.-hist. Kl. NF 85 (1979); J. Darrouzès, *Listes épiscopales du concile de Nicée (787), REB* 33 (1975) 5-76.

4. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio,* ed. J.D. Mansi, Florenz 1759 ff., XI, 988-1005 (im weiteren = Mansi).

5. *Conciliorum Generalium Ecclesiae Catholicae Tomus I - 4* Pauli V. Pont. Max. Auctoritate Editus, Rom 1608 - 1612, Bd. III (a. 1612), 335 - 342.

6. Siehe dazu: H. Ohme, *Das Concilium Quinisextum (692) und seine Bischofsliste,* a.a.O., S.122ff.

7. Dazu gehört etwa die Stellung der kaiserlichen Unterschrift am Anfang der Liste, die Position der Bischöfe aus dem Illyricum orientale und die Anordnung der zypriotischen Bischöfe nach der durch Justinian II. veranlaßten Umsiedlungsaktion an den Hellespont. Vgl. dazu im einzelnen meine o.g. Untersuchung.

8. Vgl. hierzu: E. Gerland, *Die Genesis der Notitiae episcopatuum,* Chalkedon 1936 (Corpus Notitiarum Episcopatuum Ecclesiae Orientalis Graecae, Bd. 1), 27 ff.; E. Schwartz, Bischofslisten, a.a.O., 14. 85.

folge: Patriarchen, Metropoliten, autokephale Erzbischöfe und Suffragane nach der Anordnung der zivilen Provinzeinteilung, wie diese für den kirchlichen Bereich in der ältesten erhaltenen "Notitia episcopatuum" des Patriarchates Konstantinopel bei Ps.Epiphanios dokumentiert ist.[9] Den auf dem Quinisextum vertretenen Kathedren aus den armenischen Reichsprovinzen soll nun im folgenden unsere besondere Aufmerksamkeit gelten.

II.

Hier fällt zunächst die unterschiedliche Unterschrift des Metropoliten von Sebasteia und seiner Suffragane auf. Während dieser als Provinz 'Armenia II' angibt, machen jene die Angabe: 'Armenia magna'. Dann steht bei den Suffraganen Kaisareias / Cappadocia I der Vertreter von Kamachos, der als Provinz ebenfalls Großarmenien nennt, dabei aber den Begriff χώρα benutzt. Der Metropolit von Dadima verwendet schließlich die Provinzbezeichnung 'Iustiniana IV' in seiner Subsksription, und bei der letzten Unterschrift unserer Liste, der des Vertreters von Kitharizon, überliefern die Handschriften als Provinz die Armenia I. Nachdem die Suffragane der Armenia I[10] viel weiter oben in der Liste stehen, bedarf die Zugehörigkeit von Kitharizon und dessen Stellung der Klärung.

Die Unterschriften der genannten Bischöfe haben folgenden Wortlaut[11]:

22 Λεόντιος ἀνάξιος ἐπίσκοπος Σεβαστείας τῆς δευτέρας τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας ὁρίσας ὑπέγραψα

38 'Ηλίας ἐλάχιστος ἐπίσκοπος Δαδίμων μητροπόλεως τῆς Δ' 'Ιουστινιανῆς ὁρίσας ὑπέγραψα

69 Γεώργιος ἐλάχιστος ἐπίσκοπος Καμάχης τῆς Μεγάλης τῶν 'Αρμενίων χώρας ὁρίσας ὑπέγραψα

111 Καλλίνικος χάριτι Χριστοῦ ἐπίσκοπος Κολωνεατῶν πόλεως τῆς Μεγάλης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας ὁρίσας ὑπέγραψα

112 Φώτιος ἐλέῳ θεοῦ ἐπίσκοπος τῆς Νικοπολιτῶν φιλοχρίστου πόλεως

9. Vgl.: J. Darrouzès, *Notitiae episcopatuum ecclesiae Constantinopolitanae*, Paris 1981, 3 -9. 203 - 213 (= Notitia I); = H. Gelzer, *Ungedruckte und ungenügend veröffentlichte Texte der Notitiae episcopatuum*. Abhdl. d. philosoph. philolog. Cl. d. Kgl. Ak. d. W., 21. Bd., III. Abt., München 1901, 529 - 641 (Nr. I); 7. Jh., Epoche des Kaisers Herakleios.

10. Auf der Position 137.138; vgl. auch Mansi XI 999 AB.

11. An den Anfang setze ich die jeweilige Nummer der laufenden Zählung der Subskriptionsliste in meiner Edition. Auf die Dokumentation des kritischen Apparates verzichte ich an dieser Stelle. Die Struktur der Unterschriften (Eigenname, Titel mit Demutsformel, Name der Kathedra mit entsprechender Titulatur, Provinzbezeichnung und abschließend die Zustimmungsformel) kann hier ebenfalls nicht näher analysiert werden. Vgl. dazu meine o.g. Untersuchung.

τῆς Μεγάλης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας ὁρίσας ὑπέγραψα
113 Γρηγόριος χάριτι Χριστοῦ ἐπίσκοπος τῆς Σαταλέων πόλεως τῆς Μεγάλης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας ὁρίσας ὑπέγραψα
137 Γεώργιος ἐπίσκοπος ‹'Αραβισσοῦ› τῆς πρώτης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας ὁρίσας ὑπέγραψα
138 'Ιωάννης ἀνάξιος ἐπίσκοπος Κουκουσοῦ τῆς πρώτης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας ὁρίσας ὑπέγραψα
227 Μαριανός ἀνάξιος ἐπίσκοπος Κιθαριζῶν τῆς Α' τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας ὁρίσας ὑπέγραψα

In unserer Liste kommen also folgende armenische Provinzbezeichnungen vor:

τῆς δευτέρας τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας (22)
τῆς Μεγάλης τῶν 'Αρμενίων χώρας (69)
τῆς Μεγάλης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας (111 - 113)
τῆς πρώτης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας (137 - 138.227)
τῆς Δ' 'Ιουστινιανῆς (38).

Die kirchliche Geographie in Gestalt der Notitia des Ps.Epiphanios kennt nun allein 2 armenische Provinzen: an erster Stelle die Armenia II mit der Metropolis Sebasteia, an zweiter die Armenia I mit der Metropolis Melitene[12]. Im folgenden soll deshalb versucht werden, Klarheit in die verwirrende Fülle armenischer Provinzbezeichnungen sowie insbesondere in die zivile und kirchliche Situation der sog. 'Armenia magna' am Ende des 7. Jahrhunderts zu bringen.

III.

Die an der Ostgrenze des byzantinischen Reiches gelegenen armenischen Reichsteile unterlagen bekanntlich in der spätrömischen und frühbyzantinischen Geschichte einer mehrfachen Neuorganisation und Umstrukturierung. Deren Geschichte haben wir uns für die Beurteilung der Situation zur Zeit des Quinisextums kurz zu vergegenwärtigen[13].

Eine Reichsprovinz Armenia gab es seit *Diokletian* (284 - 305). Sie wurde in Abgrenzung zu den weitaus größeren Teilen Armeniens, die nicht zum römi-

12. Vgl.: Darrouzès, a.a.O., Not. I 16, 202-207; 18, 216-222.

13. Vgl. hierzu bes.: K. Güterbock, *Römisch - Armenien und die römischen Satrapieen im vierten bis sechsten Jahrhundert,* Festgabe Johann Theodor Schirmer, Königsberg i. Pr. 1900, 1 -58 (im weiteren = Güterbock); Gelzer, *Themenverfassung,* 64 - 71; H. Hübschmann, *Die altarmenischen Ortsnamen. Mit Beiträgen zur historischen Topographie Armeniens und einer Karte,* in: *Indogermanische Forschungen* 16 (1904) 197 - 490 (im weiteren = Hübschmann); J. Laurent, *L' Arménie entre Byzance et l' Islam,* Paris 1919; E. Honigmann, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches 363-1071,* Brüssel 1935; P. Goubert, *Byzance avant l' Islam.* I. Byzance et l' Orient, sous les successeurs

schen Reich gehörten, auch *Armenia minor* genannt[14]. Die Hauptstadt war Melitene.

Unter *Theodosios I.* (379-395) kam es seit dem Jahr 378[15] zu einer Teilung Armeniens zwischen dem Sassanidenreich und Rom, wobei ungefähr der fünfte Teil Armeniens zum römischen Reich kam. Diese Gebiete mit dem Zentrum Theodosiupolis (Erzerum) bezeichnete man als *Armenia magna*[16]. Gleichzeitig führte Theodosios eine Teilung der Provinz Armenia durch. Es entstanden die Provinzen Armenia I und Armenia II mit den Hauptstädten Sebasteia und Melitene[17]. "Die Armenia II dürfte damals sogar schon ihre endgültige Ausgestaltung als Hexapolis (Melitene mit den Suffraganen Arabissos, Ariaratheia, Arka, Komana und Kukusos) erfahren haben"[18]. Daneben bestanden die armenischen Satrapien Sophanene, Anzitene, Sophene, Asthianene und Balabitene[19].

Zu den gesetzgeberischen Maßnahmen, mit denen *Justinian I.* zwischen 535 und 538/9 die Verwaltungsstruktur des Reiches umbildete, gehörte auch die Neuordnung der zivilen Einteilung des römischen Armenien. Die Novelle 31 vom Jahre 536 regelte dies auf folgende Art[20]:

Die *Armenia prima* wurde gebildet aus der Armenia magna (Theodosiupolis; Bazanis = Leontopolis, nunmehr: Iustinianupolis) sowie Teilen der alten Armenia prima (Satala, Nikopolis, Koloneia) und Teilen der Provinz Pontus Pole-

de Justinien. L' empereur Maurice, Paris 1951, Appendice 1-4, 295-302; A. Böhlig, *Armenien und Byzanz*, in: Berliner Byzantinische Arbeiten V, hrsg. v. J. Irmscher, Berlin 1957, 176 - 187; J. Karayannopoulos, *Die Entstehung der byzantinischen Themenordnung*, München 1959, 63 ff.; C. Toumanoff, *Caucasia and Byzantium*, in: *Traditio* 27 (1971) 111 - 158.

14. Güterbock, 23.

15. Diese Zahl darf nach der Studie von E. Chrysos, Roman - Persian Legal Relations, in: *Klerονomia* 8 (1976) 1 - 52. 41ff., als wahrscheinlich betrachtet werden. Bis dahin wurde mit ff. Daten gerechnet: Das Jahr 387 nennen: Güterbock, 12; Hübschmann, 216. Honigmann, *Ostgrenze* 9, rechnet mit dem Jahr 384. A. Böhlig, *Armenien und Byzanz*, a.a.O., 181, nennt "ca. 390".

16. So z.B. auf dem IV. ökumenischen Konzil in Chalkedon. Vgl.: *Acta conciliorum oecumenicorum*, ed. E. Schwartz - J. Straub, Straßburg - Berlin 1914 - 1984. Series secunda, ed. R. Riedinger, Berlin 1984 ff. (im weiteren = ACO) II 1,3 p. 94 (453), 21; II 3,2 p. 100 (359), 15. Zur Entwicklung der Armenia magna nach 387, vgl.: Güterbock, 20ff. Nach Güterbock (24f., 28) war die Armenia magna vor Justinian I. noch nicht als Provinz organisiert, deshalb fehle sie auch im Hierokles. A. Böhlig, *Armenien und Byzanz*, a.a.O., 181f. behauptet eben dies: "es wurde aus ihnen die Provinz Armenia magna gebildet".

17. Vgl.: A. Böhlig, a.a.O., 182; J. Laurent, L' *Arménie...*, a.a.O., 304. Für die entsprechende Terminologie in den Subskriptionslisten der Konzilien des 5. und 6. Jh.s vgl.: R. Schieffer, *Index Topographicus, ACO* IV, 3, 3, Berlin 1984, 39.

18. F. Hild u. M. Restle, *Tabula Imperii Byzantini* Bd. 2: Kappadokien, Wien 1981, (im weiteren = TIB II) 113.

19. Zu den Satrapiae vgl. ibs.: Güterbock, 29 ff.

20. Vgl. dazu: Gelzer, *Themenverfassung*, 66; J. Laurent, *L' Arménie*, a.a.O., 304; Güterbock, 44ff.; Hübschmann, 223 - 225; J.B. Bury, *A History of the Later Roman Empire (395 A.D. to 800 A.D.)*, (London 1899) Amsterdam 1966, Bd. II 28f.; A. Böhlig, *Armenien und Byzanz*, a.a.O., 182; J. Karayannopoulos, *Themenordnung*, a.a.O., *63f.*

moniacus (Trapezus, Kerasus). Hauptstadt war Iustinianupolis[21]. Die Bezeichnung 'Armenia magna' scheint freilich weiterhin in Gebrauch gewesen zu sein[22].

Die *Armenia secunda* mit der Hauptstadt Sebasteia umfaßte das übrige Gebiet der alten Armenia I (Sebasteia, Sebastupolis) sowie Teile der Provinzen Pontus Polemoniacus (Komana) und Helenopontus (Zela, Berissa).

Die ehemalige Provinz Armenia II blieb unverändert, wurde aber nun *Armenia tertia* genannt (Melitene, Arka, Arabissos, Ariaratheia, Komana, Kukusos)[23]. Hauptstadt blieb Melitene.

Die *Armenia quarta* schließlich (Martyropolis, Kitharizon) bestand aus den o.g. ehemaligen Satrapien östlich von Melitene bis hinter die Tigrisquellen mit Martyropolis als Hauptstadt[24].

Auch in diesem Fall sollte die bisherige kirchliche Eparchialeinteilung auf ausdrückliche Anordnung[25] Justinians von der Neuordnung unberührt bleiben. So finden sich in den Subskriptionslisten der Konzilien von 536 und 553 Bischöfe, die bei der Unterzeichnung weiterhin die alten Provinzbezeichnungen Armenia I und Armenia II verwenden[26]. Beim Quinisextum ist dies -wie wir gleich sehen werden- bei den armenischen Bischöfen nur noch in einem -jedoch nicht endgültig klärbaren- Fall zu beobachten.

IV.

Wenngleich die Einteilung von vier armenischen Provinzen für die spätere Zeit grundlegend blieb, kam es doch im Jahre 591 im Friedensvertrag zwischen *Maurikios* und Chosrau zu einer nochmaligen Reorganisation der armenischen Reichsteile[27], die für das 7. Jahrhundert und damit auch für unsere Subskriptionsliste und die zugrundeliegende zivile Provinzeinteilung ausschlaggebend ist. Die Subskriptionsliste des Quinisextums und die Listen des VI. ökumenischen Konzils[28] sind allerdings selbst entscheidende historische Quellen, um neben Ge-

21. Nach J. Karayannopoulos (ebd.) residierte der Prokonsul in Theodosiupolis.

22. Beim Konzil des Jahres 553 wird Iustinianupolis als 'magnae Armeniae prouinciae civitas' bezeichnet. *Vgl.: ACO* IV 1, p. 226, 35 f.

23. Zu Arka vgl.: *TIB* II, 152; Ariaratheia: *TIB* II, 151; Komana: *TIB* II, 208. Zu den anderen Städten: s.u.

24. Vgl. zur Armenia IV ibs.: Güterbock, 45 ff; Hübschmann, 290 - 305: "Die Kantone des vierten Armenien"; Honigmann, *Ostgrenze* 16 f.

25. Nov. 31, 2.

26. Vgl. E. Chrysos, *Die Bischofslisten des V. ökumenischen Konzils (553)*, Bonn 1966, 92.

27. F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, 3 Bdd., München und Berlin 1924 - 1932, Nr. 104; Hübschmann, 231 ff.; P. Goubert, *L' empereur Maurice*, a.a.O., 167-170. 295 - 302; Honigmann, *Ostgrenze* 28ff.

28. R. Riedinger / Würzburg hat mir dankenswerterweise Listen seiner vor der Veröffentlichung stehenden Edition der Akten des VI. Konzils für die *ACO* zur Verfügung gestelit.

orgios Kyprios und den späteren (10. Jh.) Angaben des Yovhannes Katholikos[29] Aussagen über die Verhältnisse im 7. Jahrhundert zu machen.

Eine heute bisweilen verwirrende Veränderung, die Maurikios vornahm, bestand darin, daß die Armenia tertia Justinians (davor Armenia II) mit der Metropolis Melitene in ihrem Bestand als Gebiet der sechs Städte[30] unverändert[31] blieb, nun aber die Bezeichnung *Armenia prima* erhielt. Aus dieser Armenia I waren beim Quinisextum Georgios von *Arabissos*[32] und Ioannes von *Kukusos*[33] anwesend. Beide unterschrieben auch: τῆς πρώτης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας und benutzten somit die seit 591 eingeführte zivile Provinzbezeichnung, die sich freilich inzwischen auch für den kirchlichen Sprengel von Melitene durchgesetzt hatte wie Ps.Epiphanios belegt[34]. Beide Kathedren waren beim VI. ökumenischen Konzil des Jahres 681 nicht vertreten, dafür war damals aber Georgios von Arka[35] angereist, der in gleicher Weise unterschrieb. Vor allen Dingen aber war beim VI. Konzil der Metropolit der Armenia I, Theodoros von *Melitene* anwesend[36], der beim Quinisextum fehlt.

Die justinianeische Provinzbezeichnung '*Armenia tertia*' erlischt anscheinend nach 591; in den synodalen Subskriptionslisten der Jahre 681 und 692 ist sie jedenfalls nicht mehr nachweisbar. In gleicher Weise ist sie auch unter den Siegelfunden des 7. / 8. Jahrhunderts nicht mehr anzutreffen[37].

Demgegenüber blieb die Bezeichnung '*Armenia secunda*' nach 591 unverändert für dieselbe zivile Provinz mit der Hauptstadt *Sebasteia*[38] erhalten. Deren Metropolit Leontios war beim Quinisextum anwesend, beim VI. Konzil sein Vorgänger Theodosios[39]. Beide unterzeichneten entsprechend: τῆς δευτέρας

29. *Histoire d' Arménie par le Patriarche Jean VI.*, übersetzt von M.J. Saint-Martin, Paris 1941; vgl.: P. Goubert, *L' empereur Maurice*, a.a.O., 295-302.

30. Vgl.: "Hexapolis", in: *TIB* II, 191; V. Tourneur, *L' Hexapolis arménienne au VIIe siècle et au VIIIe*, in: Annuaire de l' Institut de Philologie et d' Histoire Orientales II (Mélanges Bidez II), Bruxelles 1934, 947-952.

31. Gelzer, *Themenverfassung* 66, übersah Arabissos und Ariaratheia.

32. *TIB* II 144f.; *DHGE* III 1339F. (F. Tournebize); W.M. Ramsay, *The Historical Geography of Asia Minor*, (London 1890) Amsterdam 1962, 311f.

33. *TIB* II 217f. *DHGE* XIII 1084f. (R. Janin).

34. Vgl.: Darrouzès, a.a.O., Not. I 18.220.219.

35. 18. Sitzung Nr. 107; Mansi XI 649 E; *ACO* Ser. II Vol. II, 2, 792.

36. 18. Sitzung Nr. 27; Mansi XI 644 A; *ACO* Ser. II Vol II, 2, 782. er unterschrieb ebenfalls: τῆς πρώτης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας. Zur Stadt vgl.: *TIB* II 233 - 237; Ramsay, *Asia Minor*, a.a.O., 313f.; Honigmann, *Ostgrenze*, a.a.O., 74f.

37. R. - J. Lilie, (*Die zweihundertjährige Reform*, in: *Byzantinoslavica* 45 (1984) 27 - 29. 190-201; 32 Anm. 24) hat in dieser Tatsache einen "Zufall" sehen wollen. Man wird darin aber doch wohl eher ein Indiz für das Nicht - Weiterbestehen dieser Provinz erblicken müssen.

38. Im Jahre 692 drang Muhammed b. Marwan siegreich in die Stadt ein und besiegte danach Justinian II. bei Sebastupolis, vgl.: *TIB* II 274 - 276; *RE* II A 952 f. (Ruge); R. Grousset, *Histoire de l' Arménie des origines à 1071*, Paris 1947 (1973), 591 f., 608.619 f., 625 f.

39. 18. Sitzung Nr. 158; Mansi XI 654 D; *ACO* Ser. II Vol. II, 2, 796.

τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας. Von den 5 Suffraganen dieses Sprengels: Sebastupolis, Nikopolis, Satala, Koloneia und Berissa sind außer Berissa alle beim Quinisextum vertreten (auf den Plätzen 111 - 114). Demgegenüber waren im Jahre 681 aus dieser Gruppe nur die Bischöfe von Koloneia und Berissa nach Konstantinopel gereist[40]. Beide gaben damals als Provinzbezeichnung ein wenig präzises "Αρμενίας' an. Aus der Armenia II war 681 weiterhin das autokephale Herakleiupolis vertreten[41]. Der Metropolitansprengel von Sebasteia hatte die Bezeichnung 'Armenia II' nach 591 demnach ebenfalls übernommen[42]. Die Reform des Maurikios hatte also insofern auf die kirchliche Geographie Einfluß genommen, als die kirchlichen Eparchien von Sebasteia und Melitene die neuen zivilen Provinzbezeichnungen übernahmen. Aber das war auch alles. Denn für die Rangfolge beider ergab sich keine Veränderung, was daran sichtbar wird, daß in den Notitiae episcopatuum die Armenia II (Sebasteia) *vor* der Armenia I (Melitene) steht. Neben der alten Rangfolge blieben aber auch die kirchlichen Sprengelgrenzen der Armenia I und II unverändert erhalten. "Gerade die Zirkumskription der Provinz Sebasteia in den notitiae episcopatuum zeigt, daß die kirchliche Provinz fast ganz der diokletianischen Provinz Armenia I entspricht»[43]. Die *zivile* Provinz Armenia II aber behielt weitgehend die Grenzen des Jahres 536. Hierin ist die Erklärung für die Tatsache zu suchen, daß Kallinikos von *Koloneia*[44], Photios von *Nikopolis*[45] und Gregorios von *Satala*[46] als Suffragane Sebasteias und damit der kirchlichen Provinz Armenia II in ihrer Unterschrift als Provinz die Armenia magna angaben: τῆς Μεγάλης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας. Nur der vierte anwesende Suffragan Sebasteias, Photios von *Sebastupolis*[47], unterzeichnete ohne Provinzangabe. Wie die anderen armenischen Bischöfe, so unterschrieben auch die zuerst genannten drei nicht nach der kirchlichen, sondern nach der zivilen Provinz. Von Justinian I. aber waren die drei Städte zur Armenia I geschlagen worden, die seit 591 wieder den Namen *Armenia magna* führte. Nach Yovhannes Katholikos umfaßte diese weiterhin einen Teil des Pontus, hatte als Metropolis Theodosiupolis, das kirchlich weiter-

40. 18. Sitzung Nr. 103.102; Mansi XI 650C; *ACO*, a.a.O., 792.

41. 18. Sitzung Nr. 76; Mansi XI 648C; *ACO*, a.a.O., 788. Darrouzès, a.a.O., Not. I 71.

42. Vgl. Darrouzès, a.a.O., Not. I 202-207.

43. Gelzer, *Themenverfassung*, a.a.O., 70.

44. Zur Stadt vgl.: *RE* XI 1110f. (Ruge); *DHGE* XIII 325 f. (R. Janin); Honigmann, *Évêques*, a.a.O., 116; J.G.C. Anderson, F.u.E. Cumont, H. Grégoire, *Studia Pontica* I - III, Brüssel 1903-106, II 296-302.

45. Zur Stadt: *RE* XVII 536 - 538 Nr. 8 (J. Sturm); *Studia Pontica*, a.a.O., II 302-312.

46. Zur Stadt vgl.: *RE* IIA 59 Nr. 2 (Ruge); T.B. Mitford, *Bilotti's Excavations at Satala*, in: *Anatolian Studies* 24 (1974) 221-244; *Studia Pontica* II 343-351.

47. Zur Stadt: *TIB* II, a.a.O., 72; *RE* IIA 956, Nr. 3 (Ruge); V. Schultze, *Altchristliche Städte und Landschaften*, Bd. I, II 1 + 2, Leipzig 1913; Gütersloh 1922.1926, II, 1 137 f.; Ramsay, *Asia Minor*, a.a.O., 326; *Studia Pontica*, a.a.O., I 34-36.

hin Kaisareia / Cappadocia I. unterstand[48], und wurde 'Magna magnae Armeniae pars' genannt[49].

V.

Darüberhinaus muß auch Kamachos zur Armenia magna gehört haben, denn Georgios von *Kamachos* unterschrieb beim Quinisextum: τῆς Μεγάλης τῶν 'Αρμενίων χώρας. Die Verwendung des Terminus 'χώρα' in synodalen Bischofslisten des 6. - 8. Jahrhunderts anstelle des gängigen 'ἐπαρχία' stellt allgemein keine Zufälligkeit dar, sondern scheint insbesondere bei isaurischen und am Ende des 7. Jahrhunderts bei thrakischen Bischöfen Indiz einer innenpolitisch bedingten besonderen Verwaltungsstruktur zu sein[50]. Obwohl sich in Konzilsakten auch eine synonyme Benutzung der Begriffe χώρα und ἐπαρχία nachweisen läßt und eine Herleitung aus dem altkirchlichen Chorepiskopat[51] nicht möglich ist, könnte neben einer synonymen Verwendung des Begriffes durch Georgios in diesem Falle sogar noch ein Reflex des Chorepiskopates vorliegen. Denn auf der 18. Sitzung des VI. Konzils (681) hate Georgios an 65. Stelle unterschrieben: "τοῦ κλίματος Δαρανάλεως τῆς μεγάλης 'Αρμενίας"[52]; Daranalis aber ist der Name der Region, in der Kamachos lag[53]. Sowohl im Synekdemos des Hierokles[54] als auch noch bei Ps.Epiphanios fehlt Kamachos. Nachgewiesen ist aber, daß im Prozess der Urbanisierung der regiones oftmals die "Einsetzung eines Ch. (orbischofs) die Voraussetzung zur Rangerhöhung der Siedlung zur Polis" war[55]. Es wäre also denkbar, daß Kamachos zwischen 681 und 692 zur Polis erhoben wurde und Georgios damit vom Bischof der Region zum Bischof dieser Stadt. Hinsichtlich der Institution des Chorepiskopates müßte eine solche Schlußfolgerung nicht als anachronistisch betrachtet werden, denn noch c. 14 des VII. ökumenischen Konzils setzt sich bekanntlich mit den Befugnissen der Chorbischöfe auseinander. Zudem würde auch der zeitgeschichtlihe Hintergrund diese Maßnahme gut verständlich machen. Die byzantinische Offensivpolitik gegenüber den Arabern zwischen 680 und 694 hatte die Situation für einige Jahre zugunsten des Reiches

48. Vgl.: Darrouzès, a.a.O., Not. I 76; Art. Erzeroum, in: *DHGE* XV 831 ff. (P. Ananian).

49. Vgl.: P. Goubert, *Maurice...*, a.a.O., 296f.

50. S. dazu: H. Ohme, *Der Terminus "χώρα" als "Provinzbezeichnung" in synodalen Bischofslisten des 6. - 8. Jahrhunderts*, in: *BZ* 82 (1989) 191-201.

51. Vgl. hierzu: F. Gillmann, *Das Institut der Chorbischöfe im Orient*, München 1903; E. Kirsten, Art. Chorbischöfe, RAC II 1105 - 1114; H. Leclercq, Art. Chorévêques, *DACL* III 1, 1423-1452; A. v. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 1924[4], 476ff.

52. Mansi XI 645 E; *ACO*, a.a.O., 786.

53. Vgl.: DHGE XI 503f. (R. Janin)

54. Vgl.: E. Honigmann, *Le Synekdèmos d' Hiéroklès et l' opuscule géographique de Georges de Chypre*, Brüssel 1939.

55. E. Kirsten, a.a.O., 1111.

verändert. Justinian II. selbst war in die armenischen Provinzen gekommen, namentlich um die Umsiedelung der Mardaïten aus der Armenia IV zu überwachen[56]. Der Friede von 688/9 hatte das inzwischen durch Leontios, den Strategos des Anatolikon, eroberte nicht - römische Armenien sogar byzantinischer Kontrolle unterstellt[57]. Die Niederlage Justinians II. im Jahre 692 bei Sebastupolis ließ die Araber aber wieder die Oberhand gewinnen. Großarmenien jedenfalls hatte zur Zeit des Quinisextums den Status einer Provinz, wie die dortigen Unterschriften der Bischöfe von Koloneia, Nikopolis und Satala dokumentieren, die alle "τῆς Μεγάλης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας" zeichnen.

In der Subskriptionsliste des Trullanums rangiert Georgios von Kamachos nun deutlich als letzter unter den Suffraganen der Cappadocia I und ist Kaisareia zugeordnet wie schon im Jahre 681. Es liegt also der Schluß nahe, daß das zur zivilen Armenia magna gehörende Kamachos kirchlich Kaisareia unterstand. Ähnlich verhielt es sich mit *Iustinianupolis - Keltzene,* das 681 vertreten ist[58], aber ebenfalls in der Gruppe kappadokischer Suffragane steht und übrigens auch in Not. I nicht enthalten ist. Die kirchliche Zugehörigkeit von Theodosiupolis zur Cappadocia I wurde bereits erwähnt. In der kirchlichen Verbindung dieser armenischen Städte mit Kaisareia ist ein Weiterwirken der traditionellen Bindungen der armenischen Kirche an die Metropolis der Cappadocia auch nach der Trennung beider zu sehen[59]. Schließlich könnte *Kerasus* noch zur Armenia magna gehört haben[60]. Kirchlich gehörte es freilich zum weiterbestehenden Sprengel von Neokaisareia / Pontus Polemoniacus[61]. Allem Anschein nach war die Armenia magna also wie schon ihre Vorgängerin, die justinianeische Armenia I, nicht kirchlich selbständig organisiert, sondern blieb bereits bestehenden Jurisdiktionen zugeordnet. Die Anordnung Justinians I., daß von seiner Provinzreform die kirchlichen Verhältnisse nicht angetastet werden sollten, war demnach weiterhin in Geltung.

VI.

Was die *Armenia IV* anlangt, so ist zwischen 2 Provinzen gleichen Namens

56. Vgl.: J.B. Bury, *A History of the Later Roman Empire (395 A.D. to 800 A.D.),* (London 1899) Amsterdam 1966, II 321.

57. R. - J. Lilie, *Die byzantinische Reaktion auf die Ausbreitung der Araber* (Misc. Byz. Monac. 22), München 1976, 107; J. Laurent,: *L' Arménie entre Byzance et l' Islam,* Paris 1919, 203.

58. 18. Sitzung Nr. 64; Mansi XI 646 E; *ACO,* a.a.O., 786.

59. Vgl. dazu: F. Tournebize, Art. Arménie, *DHGE* IV 290-391. 298 ff.

60. Dies vermutete jedenfalls Gelzer, *Themenverfassung* 66. Bei Ps.Epiphanios ist Kerasus enthalten; vgl.: Darrouzès, a.a.O., Not. I 235; Zur Stadt: *RE* XI 265 (Ruge); V. Schultze, a.a.O., II 1, 184 f.

61. Darrouzès, a.a.O., Not. I 235; Zur Stadt: *RE* XI 265 (Ruge); Schultze, a.a.O., II 1, 184 f.

zu unterscheiden[62]. Die Armenia quarta Justinians (Martyropolis; Klimata: Sophanene, Arzanene) blieb zwar auch nach 591 erhalten, war aber seit der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts unter arabischer Herrschaft. Bischöfe aus dieser Provinz haben auch weder 680/81 noch 692 an den Konzilien teilgenommen.

Daneben war aber nach 591 eine Provinz *Armenia quarta alterius*/ ἐπαρχία Δ' 'Αρμενίας ἄλλης entstanden mit der Metropolis Dadima und den Klimata Sophene und Anzitene. Diese Provinz wurde auch *'Iustiniana IV'* genannt oder nur mit dem alten Namen 'Armenia IV' bezeichnet. *Dadima*, das in allen kirchlichen Notitien fehlt, ist beim Quinisextum vertreten und in der dortigen Subskriptionsliste ganz korrekt als letzte Metropolis vor der Reihe der Autokephalen aufgeführt. Es ist an dieser Stelle zum ersten Mal als Metropolis belegt[63]. Elias von Dadima unterschrieb somit im Jahre 692 zutreffend mit der zivilen Provinzbezeichnung: τῆς Δ' 'Ιουστινιανῆς[64].

Schwierigkeiten bereitet nun die letzte Subskription des Quinisextums. Alle von mir zur kritischen Edition herangezogenen Handschriften bezeugen bei der Unterschrift von Bischof Marianos von *Kitharizon*[65] als Provinzangabe die Armenia I: τῆς πρώτης τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας. Kitharizon muß freilich zur zivilen Provinz Armenia IV alterius gehört haben[66]; Marianos ist der einzige historisch belegte Bischof dieser Stadt. Es ist nämlich sehr unwahrscheinlich, daß er mit seiner Provinzangabe die kirchliche Eparchie gemeint haben könnte und Melitene unterstanden hätte. Dagegen spricht einmal, daß die Bischöfe durchgängig die zivile Provinz benennen, zum anderen, daß die Iustiniana IV kirchlich organisiert war, sodaß eine Jurisdiktionszugehörigkeit zu einem anderen Sprengel wie bei den Bistümern der Armenia magna unwahrscheinlich ist. Es bleibt also kaum eine andere Möglichkeit, als mit *H. Gelzer*[67] gegen die handschriftliche Überlieferung zu konjizieren: τῆς Δ' τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας. Pa-

62. Vgl. hierzu ibs.: Gelzer, *Themenverfassung*, 68 - 70; P. Goubert, *Maurice...*, a.a.O., 296-299.

63. Im Jahre 553 ist Kyrion von Dadima als Suffragan der Provinz Mesopotamia anwesend und unterstand wahrscheinlich Amida, vgl. Chrysos, *Bischofslisten*, a.a.O., 122; *DHGE* XIV 8 (R. Janin).

64. Nach E. Honigmann, *Die Notitia des Basileios von Ialimbana*, in: *Byz* 9 (1934) 205-222.219, sollte es sich dabei eher um einen Sprachgebrauch als um eine eigenständige Provinz handeln: "Der Teil der vorarabischen Armenia IV, der unter Justinian II. erobert wurde und von 687 - 702 byzantinisch war, hiess demnach wieder Armenia IV, bisweilen mit den Zusatz 'Ιουστινιανή, wofür man vulgär auch bloß Δ' 'Ιουστινιανή sagte". Dagegen spricht aber die Tatsache, daß Dadima Metropolis war!

65. Vgl.: *RE XI* 530 (Weissbach); Honigmann, *Ostgrenze*, a.a.O., 16 ff. (ohne Angaben zur kirchlichen Jurisdiktion); Gelzer, *Themenverfassung*, 68 - 70; *DHGE* XII 997 (R. Janin).

66. So bereits: Gelzer, *Themenverfassung*, 68f.; Honigmann, *Synekdèmos*, a.a.O., Georgios Kyprios Nr. 953; P. Goubert, *Maurice...*, a.a.O., 229.

67. *Themenverfassung*, 69; ders., *Georgii Cyprii descriptio orbis romani*, Leipzig 1890, 48.175.

läographisch scheint dies gerechtfertigt zu sein, wenn man sich die leichte Möglichkeit des Verschreibens von Δ' τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας nach Α' τῶν 'Αρμενίων ἐπαρχίας vergegenwärtigt. Gelzer sah freilich darin eine weiterhin bestehende Schwierigkeit, daß eigentlich wie bei Dadima 'τῆς Δ' 'Ιουστινιανῆς' stehen müßte. "Vielleicht sind die örtlichen Klimata (Chorzianene - Asthianene - Anzitene) aus irgend welchen administrativen Gründen mit der Provinz von Martyropolis... = Armenia IV vereinigt worden. Dann wäre alles in Ordnung. Sicher ist das freilich durchaus nicht"[68]. Eine einfachere Erklärungsmöglichkeit wäre m.E. allerdings gegeben, wenn man annimmt, daß Marianos - wie bei anderen Konzilien als Praxis zu beobachten ist (s.o.) - weiterhin die alte Provinzbezeichnung verwendet[69].

VII.

Die Vertretung der Eparchien aus den armenischen Reichsprovinzen bei den Konzilien am Ende des 7. Jahrhunderts ist nun weiterhin auf dem Hintergrund des arabischen Eindringens und der arabischen Eroberungen im Osten des byzantinischen Reiches in diesem Zeitraum zu betrachten[70]. Zwischen den Jahren 640 und 655 wurde das nicht - römische Armenien von den Arabern erobert. Ebenso befand sich seitdem die römische Armenia IV unter arabischer Herrschaft. Und seit 656 war Melitene in arabischer Hand, wurde als Garnison eingerichtet und "von Muawiya zu einem der Hauptquartiere für die Sommerfeldzüge nach Kleinasien ausgebaut"[71]. Es muß daher erstaunen, daß dessen Metropolit am VI. Konzil teilnahm, möglicherweise handelte es sich um einen Flüchtling. Groß - Armenien und die Armenia II sind demgegenüber auf beiden Synoden gut vertreten. Die byzantinische Offensivpolitik zwischen 680 und 694 veränderte die Situation für einige Jahre zugunsten des Reiches (s.o.). Zwischen 688/9 und 692 unterstand das inzwischen eroberte nicht - römische Armenien sogar byzantinischer Kontrolle. Es ist diese politische Situation, die die Anwe-

68. *Themenverfassung* 70.

69. Die Angabe von R. Janin, *DHGE* XII 997: "évêche de la province d' Arménie IIIe, dépendant de Camachus", kann nicht unwidersprochen bleiben. Die Zuordnung zur Armenia III wäre noch möglich, wenn damit eine Interpretation der handschriftlichen Überlieferung 'Armenia I' (= vormals III) gemeint sein sollte. Die Abhängigkeit von Kamachos ist aber schon allein deshalb unzutreffend, weil dieses erst im 9. / 10. Jh. zur Metropolis erhoben wurde (vgl.: Darrouzès, a.a.O., Not. VII 46).

70. Vgl. hierzu bes.: Lilie, *Araber*, a.a.O., 52ff., 99-111; Bury, *History* II, a.a.O., 320 ff.: A.N. Stratos, *Byzantium in the Seventh Century*, Bd. V (685 - 711), Amsterdam 1980, 21f., 24 ff.; J. Laurent, *L' Arménie...*, a.a.O., 191 ff.

71. F. Hild, *TIB* II 234.

senheit von Bischöfen aus der Iustiniana IV auf dem Quinisextum verstehbar werden läßt.

Unmittelbar auf die Niederlage Justinians II. bei Sebastupolis folgte ein armenischer Aufstand gegen die Byzantiner unter Sembat Bagratuni[72]. Ob darin möglicherweise auch eine Reaktion auf die sog. antiarmenischen Kanones des Quinisextums zu sehen ist, läßt sich nur noch schwer ausmachen[73]. Vier Kanones des Quinisextums wenden sich nämlich ausdrücklich gegen Bräuche, von denen gesagt wird, daß sie in Armenien (ἐν τῇ τῶν Ἀρμενίων χώρᾳ) praktiziert werden. C. 32 verbietet, für die Eucharistie Wein ohne Wasser zu verwenden, das mysterion werde so unvollständig (ἀτελῶς). C. 33 untersagt, den Priesternachwuchs nur aus Priesterfamilien zu nehmen und macht für das liturgische Mitwirken von Laien in Gottesdienst die niederen Weihestufen verbindlich. An Samstagen und Sonntagen der Tessarakoste wird das Essen von Eiern und Käse durch c. 56 verboten. C. 99 schließlich wendet sich dagegen, im Altarraum Fleisch zu kochen und auf jüdische Weise zu verteilen[74].

Immerhin greifen diese Kanones nicht unbeträchtlich in die liturgische Praxis, die fromme Sitte und die kirchliche Ordnung der armenischen Kirche ein. Zugrunde liegt die für das gesamte kanonische Werk des Quinisextums bestimmende und gerade in c. 56 sogar explizit formulierte Intention, daß in der Kirche Gottes überall in der Welt nur *eine* Ordnung zu gelten habe[75]. Daß die von diesem Anspruch getragenen Veränderungen, die die vom Trullanum zurückgekehrten Bischöfe nun in ihren Sprengeln vielleicht durchzusetzen versuchten, auf Widerstände stoßen mochten, leuchtet ein. Zumal Justinian II. die Phase der byzantinischen Oberhoheit über Armenien im Jahre 689/90 zur Verfolgung der Paulikianer genutzt und einen Unionsversuch mit dem Katholikos Sahak III. unternommen hatte[76], der jedoch nach dessen Rückkehr nach Armenien sofort wieder im Sande verlief.

Allerdings hatten die beim Quinisextum anwesenden armenischen Bischöfe aus den armenischen Reichsprovinzen ihre Unterschrift mit unter diese Kanones gesetzt. Seine Unterschrift hatte aber auch Katholikos Sahak III. unter die Unionsformel in Konstantinopel gegeben! Es scheint also etwas zu kurz gegriffen zu sein, aus der Unterschrift auch schon auf deren überzeugte Zustimmung zu

72. J. Laurent, *L'Arménie...*, a.a.O., 204; C. Head, *Justinian II. of Byzantium*, Madison 1972, 50.

73. Head, *Justinian II.*, a.a.O., 69 f., vermutet dies.

74. Vgl.: P. - P. Joannou, *Discipline Generale Antique (IIe - IXe s.)*, t. I, 1 Les canons des conciles oecuméniques, Grottaferrata (Roma) 1962, 162, 166, 193, 235.

75. Ἔδοξε τοίνυν καὶ τοῦτο, ὥστε τὴν κατὰ πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τοῦ θεοῦ ἐκκλησίαν μιᾷ κατακολουθοῦσαν τάξει τὴν νηστείαν ἐπιτελεῖν, Joannou, a.a.O., 193, 13-17.

76. Vgl.: Stratos, a.a.O., V 27.

schließen[77]. Vielmehr scheint hier ein gewisses der weltlichen Herrschaft gegenüber konformes Verhalten vorzuliegen, das sich auch bei armenischen Bischöfen anderer Jahrhunderte und anderen Weltmächten gegenüber nachweisen läßt[78]. Bischöfe aus den armenischen Reichsprovinzen haben nicht nur an den Konzilien der Jahre 451 und 553 teilgenommen, sondern eben auch an den Synoden von 680/1 und 692, ja sogar an der von Kaiser Maurikios 591 in Konstantinopel einberufenen Unionssynode, die von den Bischöfen Persisch - Armeniens boykottiert worden war[79]. Dagegen hat nach dem I. ökumenischen Konzil kein einziger Bischof aus den nicht - römischen Teilen Armeniens jemals wieder an einem Reichkonzil teilgenommen[80]. *N.G. Garsoïan* hat diese Anpassung an "imperial norms" auch in der Unterschriftspraxis der armenischen Bischöfe in den konziliaren Subskriptionslisten erblickt. Denn üblicherweise hätten armenische Bischöfe nicht mit dem Namen einer Stadt unterzeichnet, sondern mit dem ihres Clans und dessen Herrschaftsgebiet[81].

Der Bruch der armenischen Kirche mit der Orthodoxie im byzantinischen Reich, der üblicherweise mit der Synode von Dwin vom Jahre 552 oder 554/5[82] angesetzt wird, muß also für die Kirche in den armenischen Reichsprovinzen[83] unter den genannten Vorzeichen gesehen werden. Die byzantinischen Kaiser jedenfalls haben sich für befugt gehalten, auch nach diesem Datum armenische Bischöfe von innerhalb und außerhalb des Reiches zu Synoden zu zitieren[84].

Erlangen

77. Dies tut Head, *Justinian II*, 70: "their subscription to the canons indicate that they were convinced the reform should be attempted".

78. Vgl. hierzu. N.G. Garsoïan, *Secular Jurisdiction over the Armenian Church (Fourth - Seventh Centuries)*, in: Okeanos. Essays presented to I. Sevcenko on his 60th Birthday (Harvard University Studies 7), Cambridge 1983, 220 - 250.223 (= Armenia between Byzantium and the Sasanians. London 1985): "In the provinces of Armenia Minor west of the Euphrates, bishops conformed fully to the imperial norms. As the Byzantine frontier moved eastward after the partition of the Armenian Kingdom ca. 387 and again 591, these norms were apparently extended to the newly annexed territories."

79. Vgl. dazu: P. Goubert, *Maurice...*, a.a.O., 212f.

80. Vgl.: N.G. Garsoïan, *Secular Jurisdiction..*, a.a.O., 229.

81. Ebd., 223 f. u. Anm. 22: "It is particularly interesting to observe... that... these bishops were identified with cities according to the common ecclesiastical practice... and not with noble clans or domains... as was the characteristic Armenian custom".

82. Vgl.: W. Hage, Art. *Armenien I*, in: Theologische Realenzyklopädie, Berlin 1977 ff., IV 40-57. 47.

83. Zur Verbreitung armenischer Gemeinden im byzantinischen Reich auch außerhalb der genannten Provinzen und der Rolle der Armenier überhaupt vgl.: P. Charanis, *The Armenians in the Byzantine Empire, Byzantinoslavica* 22 (1961) 196-240 (= Studies on the Demography of the Byzantine Empire, London 1972, V); ders., *Ethnic Changes in the Byzantine Empire in the Seventh Century, DOP* 13 (1959) 23-44. ibs. 28-36.

84. Vgl. N.G. Garsoïan, *Secular Jurisdiction*, a.a.O., 224f., die auch die entsprechenden Beispiele zwischen 572 und 690 auflistet.

Βασιλικής Κουφοπούλου

ΧΩΡΙΑ ΑΠΟ ΑΡΧΑΙΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΣΤΟΥΣ ΛΟΓΟΥΣ ΚΑΙ ΤΙΣ ΕΠΙΣΤΟΛΕΣ ΤΟΥ ΓΕΩΡΓΙΟΥ ΤΟΡΝΙΚΗ*

Είναι γνωστό ότι οι Βυζαντινοί συγγραφείς παρεμβάλλουν συχνά στα έργα τους χωρία από παλαιότερα κείμενα χωρίς —τις περισσότερες φορές— να κατονομάζουν τις πηγές τους. Η επισήμανση και ταύτιση τέτοιων χωρίων, που προέρχονται είτε από την κλασική γραμματεία είτε από την Παλαιά και Καινή Διαθήκη και τους Πατέρες της Εκκλησίας, απασχολεί τη σύγχρονη έρευνα, με αποτέλεσμα αξιόλογα υπομνήματα πηγών και παράλληλων χωρίων στις εκδόσεις των βυζαντινών κειμένων καθώς επίσης και επιμέρους σχετικές εργασίες[1].

Η παρούσα εργασία αποτελεί μία ακόμη προσπάθεια ταυτίσεως αρχαίων χωρίων στους Λόγους και τις Επιστολές του Γεωργίου Τορνίκη, εκτός από αυτά που σημειώνει στο υπόμνημα της έκδοσής του ο J. Darrouzès[2], και αυτά που προσθέτει μεταγενέστερα ο G. Fatouros[3]. Τα χωρία που ταυτίσαμε εδώ είναι τα ακόλουθα[4]:

92,20 *οὐ σκόλοψί σου τὴν ὁδὸν ἔφραττον*: πβλ. Ὡσηέ 2,8 *φράσσω τὴν ὁδὸν αὐτῆς ἐν σκόλοψι.*

* Η εργασία αυτή έγινε στα πλαίσια της έρευνας που μου ανέθεσε κατά τη διάρκεια των μεταπτυχιακών μου σπουδών ο επίκ. καθηγητής κ. Δ. Χρηστίδης, τον οποίο ευχαριστώ θερμά για τις πολύτιμες συμβουλές και υποδείξεις του.

1. Για τη χρησιμότητα τέτοιου είδους εργασιών, βλ. Δημητρίου Α. Χρηστίδη, Αναμνήσεις από αρχαία κείμενα στο έργο του Νικήτα Χωνιάτη «Χρονική Διήγησις», *ΕΕΦΣΑΠΘ* ΚΒ', Θεσσαλονίκη 1984, 689.

2. Jean Darrouzès, Georges et Dèmètrios Tornikès Lettres et Discours, CNRS, Paris 1970.

3. G. Fatouros, Einige Bemerkungen zu den Tornikes-Ausgabe von Jean Darrouzès, *Byzantion* 41 (1971), 69-77. Από τις βιβλιοκρισίες απουσιάζουν παρατηρήσεις προς την κατεύθυνση αυτή· εξαίρεση αποτελεί η βιβλιοκρισία του J. Gouillard, *REG* 84 (1971), 260-261, καθώς και εκείνη της P. Karlin-Hayter, *BZ* 65 (1972), 408-410.

4. Οι παραπομπές στο κείμενο του Τορνίκη γίνονται με τον αριθμό της σελίδας και του στίχου της έκδοσης του Darrouzès.

103,6 *κατὰ στράγγα ῥέῃ*: πβλ. Διον. Ἁλικ., Περὶ τῆς Δημοσθένους λέξεως 1041,3-4 *οὕτως μικρολογεῖ καὶ κατὰ στράγγα ῥεῖ τὸ δωδεκάκρουνον ἐκεῖνο στόμα τοῦ σοφοῦ*.

109,19 *τὸ μὲν κοῦφον εἰς ὁρμὴν ὑπὲρ ἀετούς, τὸ δὲ καρτερὸν εἰς ἰσχὺν ὑπὲρ λέοντας*: πβλ. Β΄ Βασιλ. 1,23 *ὑπὲρ ἀετοὺς κοῦφοι καὶ ὑπὲρ λέοντας ἐκραταιώθησαν*.

110,7 *ὡς βολὶς ἀστραπῆς*: πβλ. Ζαχαρ. 9,14 *ὡς ἀστραπὴ βολίς*.

128,10 *πλέον ἢ τὸν ἀέρα προσέπνεε*: ὁμοια σημασία και χρήση των ρημάτων *ἀναπνέω* και *πνέω* σε πολλὰ κείμενα[5]· ενδεικτικά πβλ. Ἡλιοδώρ., Αἰθιοπ. 7,12,6 (έκδ. Rattenbury-Lumb) *εἰμὶ τῇ δεσποίνῃ τὰ πάντα καὶ μόνον οὐκ ἀναπνεῖ με καὶ ὁρᾷ*· Γρηγ. Ναζ., ἐπιστ. 6 (σ. 8, εδ. 8· έκδ. Gallay *ἔγωγέ σε πνέω μᾶλλον ἢ τὸν ἀέρα*· Μιχαήλ Ψελλοῦ, ἐπιστ. 5 (σ. 5,25-6,2· έκδ. Kurz-Drexl) *τῆς σῆς ζωηρρύτου καὶ θείας ὄψεως καὶ ψυχῆς, ἣν ἀναπνέω μᾶλλον ἢ τὸν ἀέρα*[6].

154,12 *ἵνα λαθικηδὲς ἡμῖν ἡ πορεία γένηται φάρμακον*: πβλ. Συνεσ., ἐπιστ. 146 (σ. 258,5· έκδ. Garzya) *τὸ λαθικηδὲς φάρμακον*[7].

158,19-20 *ὧν τὴν ζύμην ἐκφυγεῖν οὐκ ἔχοντες, ὥσπερ πάλαι τὴν τῶν Φαρισαίων ὁ Κύριος τοῖς ἀποστόλοις παρεκελεύσατο*: πβλ. Λουκ. 12,1 *προσέχετε ἑαυτοῖς ἀπὸ τῆς ζύμης... τῶν Φαρισαίων*· Ματθ. 16,6 *προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν Φαρισαίων*.

168,5 *μικροῖς πλέοντες οἴαξι*: πβλ. Πλουτ., Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου (Ἠθ. 588 F) *ὑπὸ μικροῖς οἴαξι*.

170,14 *χάλα τὸν πόδα μικρὸν*: πβλ. Εὐρ., Ὀρέστ. 707 *ἣν χαλᾷ πόδα*[8].

174,1-2 *Ὁ γὰρ ἄ, δρώντων ἑτέρων, κωλῦσαι δεδυνημένος, ἐκεῖνος πράττειν δοκεῖ ἄ, κωλῦσαι δυνάμενος, οὐ κεκώλυκεν*: πβλ. Πλουτ., Βασ. ἀποφθέγματα καὶ στρατ. (Ἠθ. 198 D) *ἔλεγε τοὺς δυναμένους κωλύειν τοὺς κακῶς ποιοῦντας, ἐὰν μὴ κωλύωσι, κελεύειν*.

177,3 *μέχρις ἂν τὸν ὀφιν ὁρᾷς τὸ οὐραῖον σαλεύοντα*: πβλ. Γρηγ. Ναζ., Λόγ. 34,3 (PG 36, 244 B) *κἂν ἔτι σπαίρῃ μικρά τε καὶ ἀσθενῆ, καθάπερ τὸ οὐ-*

5. Βλ. Βασιλικής Κουφοπούλου, Δύο ανέκδοτα ποιήματα για τον γιο του Θεοδώρου Στυππειώτη, *Βυζαντινά* 15 (1989), 366-367.

6. Βλ. και G. Fatouros, ὁ.π., 73, για την παρόμοια έκφραση του Τορνίκη *ἀλλήλους ἔπνεον* (257, 27).

7. Στο υπόμνημα της έκδοσης Garzya αναφέρονται ως πηγή του Συνεσίου οι στίχοι *οἶνον γὰρ Σεμέλας καὶ Διὸς υἱὸς λαθικάδεον/ἀνθρώποισιν ἔδωκ'* του Αλκαίου (απόσπ. 346,3· έκδ. Lobel-Page). Ἴσως λοιπόν και ο Τορνίκης να αντλεί απευθείας από τον Αλκαίο.

8. Ο G. Fatouros, ὁ.π.,76 αναφέρει τον στίχο του Ευριπίδη ως πηγή του Τορνίκη μόνο για το χωρίο *τὸν πόδα χαλῶντες* (209, 17).

ραΐον διακοπέντος τοῦ ὄφεως.

179,11-12 *τοὺς λύκους μὴ τῷ ποιμνίῳ συναναμείξητε*: πβλ. Σοφ. Σιρὰχ 13,17 *τὶ κοινωνήσει λύκος ἀμνῷ; οὕτως ἁμαρτωλὸς πρὸς εὐσεβῆ.*

184,25 *τὰ παρά τινων παιζόντων ἐν οὐ παικτοῖς λεγόμενα*: πβλ. Ἰω. Χρυσ., Λόγ. 31,5 (PG 60, 674,55) *τὶ τοίνυν παίζεις ἐν οὐ παικτοῖς*· Λόγ. 22,3 (PG 61, 551,15) *παίζων ἐν οὐ παικτοῖς*· Λόγ. 27,5 (PG 63, 191,4) *παίζεις ἐν οὐ παικτοῖς πράγμασι.*

221,1 *τὸ χρέος, ὅ φασιν, ὑπερήμερον*: πβλ. Πλουτ., Περὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θείου βραδέως τιμωρουμένων (Ἠθ. 548 D) *οὐδὲν γὰρ οὕτω χρέος ὡς τὸ τῆς δίκης ὑπερήμερον γινόμενον.*

227,21 *ἡ διψηρὰ... Λιβύη*: πβλ. Διον., Οἰκουμ. Περιήγ. 182 *ἥ γὰρ διψηρή τε καὶ αὐχμήεσσα τέκυκται* (δηλ. ἡ Λιβύη).

229,6 *ταῖς ἐξ ἀμάξης ὕβρεσι*: πβλ. CPG I, σ. 453 *τὰ ἐκ τῶν ἁμαξῶν*· CPG II, σ. 213 *τὰ ἐξ ἁμάξης* και σ. 656 *τὰ ἐξ ἁμαξῶν*[9].

233,16-17 *ἀστὴρ ἀρίζηλος*: πβλ. Πινδ., Ὀλ. II 55 *ἀστὴρ ἀρίζηλος*[10].

233,24 *ἢ φθόνον ἢ ἀκρισίαν νοσήσαιμεν*: πβλ. Ἀντισθ., Ὀδυσσεὺς (σ. 126,21· ἐκδ. Radermacher) *φθόνον καὶ ἀμαθίαν νοσεῖς.*

255,19 *ἐν κυνηγεσίοις κατὰ θηρῶν ἱππασίαι, ἃ δὴ πολέμων εἰσὶ γυμνάσματα*: πβλ. Ξενοφ., Κυνηγ. I, 18 *ἐγὼ μὲν οὖν παραινῶ τοῖς νέοις μὴ καταφρονεῖν κυνηγεσίων μηδὲ τῆς ἄλλης παιδείας· ἐκ τούτων γὰρ γίγνονται τὰ ἐς τὸν πόλεμον ἀγαθοί.*

261,14 *σωφροσύνης κόσμον περιεβάλετο*: πβλ. Α΄ Τιμόθ. 2,9 *μετὰ αἰδοῦς καὶ σωφροσύνης κοσμεῖν ἑαυτάς.*

279,5-6 *λαθικηδὲς... ἐσκεύασε φάρμακον κακῶν ἐπίληθες ἁπάντων*: βλ. και παραπάνω σ. 354 (154,12)· τούτο όμως το χωρίο θυμίζει περισσότερο τους στ. 220-1 από το *δ* της Οδύσσειας *αὐτίκ' ἄρ ἐς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον,/νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἁπάντων.*

285,7 *νόσου χαλεπωτάτης ἀλεξητήριον*: πβλ. Νικάν., Θηρ. 7 *ἀλεξητήρια νούσων.*

317,5 *ἐν μὲν γὰρ γυναιξίν —ὅ φασι περὶ Ἑλένης— εἶδος εὐπρεπεστά-*

9. Ο G. Fatouros, ὁ.π., 71 αναφέρει ως πηγή του Τορνίκη το χωρίο του Λουκιανού (Εὐν. 2) *ὅλας ἁμάξας βλασφημιῶν*. Σημειώνει, ωστόσο, ότι η λέξη *παροιμία* στην ώα του χφ του Τορνίκη που ο εκδότης στο κριτικό υπόμνημα συνδέει με τη φράση *ὅσον κέρδος* της επόμενης σειράς, πρέπει να αναφέρεται στη φράση που μας απασχολεί εδώ· την ίδια παρατήρηση για τη σημείωση της ώας κάνει και ο J. Gouillard, ὁ.π., 261.

10. Ο G. Fatouros, ὁ.π., 73 και 74 επισημαίνει τον στίχο του Πινδάρου ως πηγή του Τορνίκη για την ίδια έκφραση των σσ. 251,5 και 273,4.

την: πβλ. Εὐρ., Ἑκάβη 269 *ἡ Τυνδαρὶς γὰρ εἶδος ἐκπρεπεστάτη*[11].

329,13 *λίθος προσεπιρριφείη προσκόμματος*: πβλ. Ἡσ. 8,14 *οὐχ ὡς λίθου προσκόμματι συναντήσεσθε*· Ῥωμ. 9,32 *προσέκοψαν τῷ λίθῳ τοῦ προσκόμματος*.

333,13 *μενεῖ ἐν τῷ πτώματι*: πβλ. Ἰὼβ 15,23 *μένει εἰς πτῶμα*.

335,18 *ἐχόμενα τρίβου σκάνδαλα τίθενται*: πβλ. Ψαλμ. 139,6 *ἐχόμενα τρίβου σκάνδαλα ἔθεντό μοι*.

335,18-19 *πέτρα σκανδάλου παραρριπτεῖται καὶ λίθος προσκόμματος*: πβλ. Ῥωμ. 9,33 *τίθημι λίθον προσκόμματος καὶ πέτραν σκανδάλου*· Α΄ Πέτρου 2,8 *καὶ λίθος προσκόμματος καὶ πέτρα σκανδάλου* (βλ. και παραπάνω 329,13).

Τελειώνοντας, ας επισημάνουμε ότι η προσπάθειά μας δεν εξαντλεί το θέμα για δύο λόγους:

1. εξακολουθούν να παραμένουν αταύτιστα τα χωρία που επισημαίνει ο εκδότης σημειώνοντας ότι δεν μπόρεσε να βρει την πηγή τους, και

2. υπάρχουν χωρία που δεν επισημάνθηκαν παλαιότερα, αλλά δεν μπορέσαμε να τα ταυτίσουμε, όπως π.χ. το χωρίο *τὰς σφραγίδας ἔστησεν, οὐδὲν μὲν ἀπεχθὲς ἐμφαίνων οὐδὲ κρύπτων, ὥς φασιν, οἷς ἀνακαλύπτει τὰ κρύφια* (122, 12-14).

Θεσσαλονίκη

11. Όπως όμως διαβάζουμε στο κριτικό υπόμνημα της τραγωδίας, στη θέση του *ἐκπρεπεστάτη* παραδίδεται από κάποια χφφ το επίθετο *εὐπρεπεστάτη*, το οποίο χρησιμοποιεί ο Τορνίκης, αν βεβαίως δεν πρόκειται για αντιγραφικό σφάλμα· για τη σύγχυση των επιθέτων *εὐπρεπής* καὶ *ἐκπρεπής* στα χφφ και σε άλλες περιπτώσεις, βλ. Ν. Χ. Κονομή, Κριτικά σταχυολογήματα, *Ελληνικά* 38 (1987), 138-139.

Συμεών Α. Πασχαλίδη

ΤΟ ΣΥΝΑΞΑΡΙΟ ΤΗΣ ΟΣΙΑΣ ΘΕΟΔΩΡΑΣ ΣΤΟΝ ΚΩΔΙΚΑ COISLINIANUS 223 ΕΝΑ ΑΓΙΟΛΟΓΙΚΟ - ΕΟΡΤΟΛΟΓΙΚΟ ΠΡΟΒΛΗΜΑ*

Ὁ Βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ[1] (στό ἑξῆς *Βίος*), γραμμένος ἀπό τό Γρηγόριο κληρικό τό 894, ἀποτελεῖ ἕνα ἀπό τά σημαντικότερα ἁγιολογικά κείμενα τῆς μετεικονοκλαστικῆς περιόδου, στό ὁποῖο σκιαγραφεῖται ὁ μοναχικός βίος σ' ἕνα κοινόβιο τοῦ 9ου αἰῶνος, ἀλλά καί παρέχεται ἕνα πλῆθος πληροφοριῶν γιά τή Β' εἰκονομαχική περίοδο. Σ' αὐτό γίνεται ἡ πρώτη μνεία τοῦ κοινοβιακοῦ μοναχισμοῦ στή Θεσσαλονίκη καί παραδίδονται κατ' ἀποκλειστικότητα πολύτιμα στοιχεῖα τόσο γιά τήν ἐπισκοπική ἱστορία τῆς Θεσσαλονίκης ὅσο καί γιά σύγχρονα ἱστορικά γεγονότα.

Ἡ μεγάλη ἔκταση πού προσέλαβε ἡ τιμή τῆς ὁσίας ὁδήγησε στή συγγραφή ἁγιολογικῶν καί ὑμνολογικῶν κειμένων, πού χρησιμοποιοῦνταν λειτουργικά κατά τίς συνάξεις τῆς ἑορτίου μνήμης της.

Ὡστόσο ἡ ἀναγραφή τοῦ συναξαρίου τῆς «*ὁσίας καὶ θαυματουργοῦ Θεοδώρας*» στό Κωνσταντινουπολιτικό Συναξάριο συνιστᾶ, γιά λόγους πού θά ἐκθέσουμε στή συνέχεια, ἕνα διπλό —ἁγιολογικό καί ἑορτολογικό— πρόβλημα, τό ὁποῖο παραμένει μέχρι σήμερα ἀνεπίλυτο.

Τό κείμενο τοῦ συναξαρίου, πού σώζεται στόν κώδικα *Coislinianus 223*[2], *f. 68*, ὁ ὁποῖος χρονολογεῖται τό 1301, ἔχει ἐκδοθεῖ ἀπό τό σπουδαῖο

* Εὐχαριστῶ τόν καθηγητή μου πρωτοπρεσβύτερο π. Θεόδωρο Ν. Ζήση γιά τίς ὑποδείξεις καί διορθώσεις πού ἐπέφερε στήν ἐργασία μου.

1. Ἐκδόσεις τοῦ *Βίου*: Arsenij, *Zitie i podvigi sv. Theodory Solunskoj*, Jurjev 1899, pp. 1-36· Kurtz E., "Des Klerikers Gregorios Bericht über Leben, Wunderthaten und Translation der hl. Theodora von Thessalonich nebst der Metaphrase des Johannes Staurakios", *Mémoires de l' Académie Imperiale des Sciences de St. Pétersbourg*, VIIIe serie, vol. VI, no.1, St. Pétersbourg 1902, pp. 1-36· Πασχαλίδη Σ., *Ὁ Βίος τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ. Εἰσαγωγή, κριτικό κείμενο, μετάφραση, σχόλια*, ἐκδ. Κέντρον Ἁγιολογικῶν Μελετῶν Ἱ.Μ.Θεσσαλονίκης 1, Θεσσαλονίκη 1991.

2. Devreesse R., *Bibliotheque Nationale. Department des mss. Catalogues des mss. grecs II*

Βολλανδιστή ἁγιολόγο Hippolyte Delehaye[3], συγχρόνως δέ καί ἀπό τό Γερμανό ἱστοριοδίφη E. Kurtz[4].

Ἡ ὕπαρξη αὐτοῦ τοῦ συναξαρίου ἐπέφερε σύγχυση στούς μεταγενέστερους συναξαριστές, ἀλλά καί στούς σύγχρονους ἐρευνητές, διότι παρέχει ἐκ πρώτης ὄψεως τήν ἐντύπωση ὅτι περιέχει ἀντιφάσεις σχετικά μέ τό *Βίο* καί τό ἑορτολόγιο τῆς ὁσίας Θεοδώρας.

Αὐτές οἱ «ἀντιφάσεις» ὑπῆρξαν ἡ πέτρα τοῦ σκανδάλου γιά τή δημιουργία μιᾶς σοβαρῆς παρανοήσεως στίς συναξαριακές συλλογές τῶν δύο τελευταίων αἰώνων, ἀρχῆς γενομένης ἀπό τό Συναξαριστή τοῦ ὁσίου Νικοδήμου τοῦ Ἁγιορείτου, ὅπου μνημονεύονται δύο Θεοδῶρες στή Θεσσαλονίκη: Ἡ πρώτη ἑορτάζει τήν 5η Ἀπριλίου [«*μνήμη τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ*»][5] καί ἡ δεύτερη τήν 29η Αὐγούστου. Ὁ ὅσιος Νικόδημος τίς διακρίνει προσθέτοντας γιά τή δεύτερη· «τῆς ἐξ Αἰγύπτου (sic) καταγομένης»[6]. Γιά τή δεύτερη, τήν ὁσιομυροβλύτιδα Θεοδώρα, παραπέμπει τόν ἀναγνώστη στήν *Καλοκαιρινή* τοῦ Ἀγαπίου Λάνδου[7], ἐνῶ γιά τήν πρώτη ἀναγράφει τό συναξάριο τοῦ Coislinianus 223, πλῆρες ἀλλά μεταγλωττισμένο.

Τό Νικόδημο Ἁγιορείτη ἀντιγράφει πιστά ὁ Κ. Δουκάκης[8], ἐνῶ ὁ Ματθαῖος Λαγγῆς τόν ἀκολουθεῖ, ἀλλά δέν παρασιωπᾶ, ὅπως οἱ δύο προηγούμενοι, τό πρόβλημα. Στό συναξάριο τῆς 5ης Ἀπριλίου ὑποσημειώνει· «περί τῆς ὁσίας ταύτης Θεοδώρας οὐδεμία πληροφορία διεσώθη σχετική μέ τόν χρόνον, καθ' ὅν ἤκμασεν αὕτη. Ὑπό τῶν ἐρευνητῶν διετυπώθησαν διάφοροι εἰκασίαι, ἄνευ ὅμως ἀποδεικτικῆς ἱκανότητος»[9]. Τελικά ἀπορρίπτει τήν πιθανότητα συσχετισμοῦ μεταξύ τους «καθόσον τά συναξάρια ἀλλήλων οὐσιωδῶς διαφέρουσι». Τήν ἴδια παράδοση ἀκολουθοῦν καί οἱ λοιποί ἔντυποι συναξαριστές.

Ἡ παράδοση πού σχηματίστηκε ἀπό τίς διττές συναξαριακές καί ἐ-

Le fonts Coislin, Paris 1945, p. 203· Halkin F., *Manuscrits Grecs de Paris, Inventaire Hagiographique*, Subsidia Hagiographica 44, Bruxelles 1968, p. 258.

3. Delehaye H., *Propylaeum ad AASS Novembris. Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*, Bruxellis 1902, pp. 585-588.

4. Kurtz E., *ὅ.π.*, p. 74. Ἡ ἔκδοση ἔγινε ἀπό τόν ἴδιο κώδικα.

5. Νικοδήμου Ἁγιορείτου, *Συναξαριστής τῶν δώδεκα μηνῶν τοῦ ἐνιαυτοῦ*, τ. 4ος (Μάρτιος-Ἀπρίλιος), ἔκδ. Ὀρθοδόξου Κυψέλης, Θεσσαλονίκη 1989 [ἐπανέκδ.], σσ. 189-190.

6. Νικοδήμου Ἁγιορείτου, *ὅ.π.*, τ. 6ος (Ἰούλιος-Αὔγουστος), σ. 291.

7. Ἀγαπίου μοναχοῦ, *Βίβλος καλουμένη Καλοκαιρινή ἐν ᾗ εἰσί γεγραμμένοι μερικοί Βίοι ἁγίων τινῶν οἱ ὡραιότεροι τοῦ καλοκαιριοῦ ἀπό τήν α' τοῦ Μαρτίου ἕως ταῖς ὑστέραις Αὐγούστου*, ἐν Βενετίᾳ 1851 (νέα ἔκδοσις), σσ. 267-278.

8. Δουκάκη Κ., *Ὁ Μέγας Συναξαριστής*, τ. Η' (Ἀπρίλιος), Ἀθῆναι 1962[2] σσ. 49-50· τ. ΙΒ' (Αὔγουστος), σσ. 243-251.

9. Λαγγῆ Μ., *Ὁ Μέγας Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, τ. Δ' (Ἀπρίλιος), Ἀθῆναι 1988[5], σ.105 σημ. 2. Βλ. καί *ὅ.π.* τ. Η' (Αὔγουστος), σσ. 514-530.

ορτολογικές ἀναφορές προβλημάτισε καί δημιούργησε ἐρωτηματικά στό Σωφρόνιο Εὐστρατιάδη καί στόν R. Janin.

Ὁ Σ. Εὐστρατιάδης[10] σημειώνει ἐξαρχῆς πώς σώζονται δύο ἐντελῶς διαφορετικά βιογραφικά ὑπομνήματα. Τό πρῶτο συναξάριο εἶναι αὐτό πού περιλαμβάνεται καί στόν κώδ. Coislinianus 223, ἐνῶ τό δεύτερο προέρχεται ἀπό τόν κώδ. M. Λαύρας I 70[11], ἕνα Μηναῖο τῶν μηνῶν Μαρτίου καί Ἀπριλίου, καί παραδίδει μία διαφορετική καί ἐντελῶς ἄγνωστη στά ὑπόλοιπα συναξάρια διήγηση, σύμφωνα μέ τήν ὁποία ἡ ὁσία Θεοδώρα ἦταν ἀπό τή νεανική της ἡλικία πόρνη, ἀλλά ἐν συνεχείᾳ μετενόησε, «*σάκκον περιβαλλομένη καὶ σποδὸν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἐκχέασα καὶ κόνιν*». Εἶναι χαρακτηριστικό πώς, ἀφοῦ ἡ μετάνοιά της ἔγινε δεκτή ἀπό τό Θεό, ἔζησε τήν ὑπόλοιπη ζωή της σ' ἕνα μικρό κελί, γεγονός πού ἀντιδιαστέλλει ριζικά τό συναξάριο τοῦ Λαυριωτικοῦ κώδ. I 70 τόσο ἀπό τό *Βίο* ὅσο καί ἀπό τό συναξάριο τοῦ Coisl. 223, ὅπου προβάλλεται ἔντονα ἡ προσφυγή της στό κοινόβιο [τοῦ πρωτομ. Στεφάνου] καί οἱ ἀγῶνες της στό σκάμμα τῆς κοινοβιακῆς ζωῆς. Τό μόνο βέβαιο εἶναι ὅτι ὁ Εὐστρατιάδης ἀγνοεῖ τά κείμενα τοῦ κληρικοῦ Γρηγορίου[12], ἐνῶ συγχρόνως προσθέτει ἕνα νέο συναξάριο, ἐπιτείνοντας καί περιπλέκοντας τό ὑφιστάμενο πρόβλημα.

Ὁ R. Janin χαρακτήρισε τό συναξαριστικό Βίο ὡς αἴνιγμα, κατέληξε δέ στό συμπέρασμα πώς «ἴσως πρόκειται περί ἀμυδρᾶς ἀπηχήσεως τοῦ Βίου τῆς ἑτέρας ὁσίας Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ»[13], χωρίς ὅμως νά ἐρευνήσει διεξοδικότερα τό θέμα καί νά εἰσχωρήσει στήν οὐσία τοῦ προβλήματος.

Μετά τήν παρουσίαση τοῦ προβλήματος στά συναξάρια τῶν ὑστεροβυζαντινῶν καί μεταβυζαντινῶν χρόνων, καθώς καί στή σύγχρονη ἔρευνα, κρίνουμε σκόπιμο νά παραθέσουμε τό κείμενο τοῦ συναξαρίου τοῦ κώδ. Coisl. 223, f. 68, ὥστε τόσο ἡ προβληματική του ὅσο καί ἡ ἐπιχειρηματολογία μας, ἡ ὁποία θά ἐκτεθεῖ στή συνέχεια, νά καταστοῦν ἄμεσα κατανοητές·

10. Εὐστρατιάδου Σ., *Ἁγιολόγιον τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*, Ἀθῆναι χ.χ., σσ. 180-181.

11. Σωφρ. Εὐστρατιάδου - Σπυρίδωνος Λαυριώτου, *Κατάλογος τῶν κωδίκων τῆς Μεγίστης Λαύρας τῆς ἐν τῷ Ἁγίῳ Ὄρει*, Paris 1925, σ. 191.

12. Μέ μικρότερα γράμματα σημειώνει στό τέλος τοῦ λήμματος: «Ἐν τῷ Συναξαριστῇ μόνον τοῦ Νικοδήμου ἐπαναλαμβάνεται ἡ μνήμη αὐτῆς καί κατά τήν 29ην Αὐγούστου μετά τῆς προσθήκης 'τῆς ἐξ Αἰγίνης καταγομένης'...». Αὐτό ὅμως δέ σημαίνει ὅτι ὁ Εὐστρατιάδης δέχεται μία Θεοδώρα, διότι ἀγνοεῖ τελείως τό ὑπάρχον πρόβλημα. Ἡ ἐπισήμανση τοῦ M. Λαγγῆ (*ὅ.π.*, τ. Δ', σ. 105 σημ. 2) ὅτι ὁ Εὐστρατιάδης ταυτίζει τίς δύο Θεοδῶρες ἀποδεικνύεται ὡς ἐκ τούτου ἐσφαλμένη.

13. Janin R., "*Θεοδώρα ἡ ἐν Θεσσαλονίκῃ*», ΘΗΕ 6 (1965), στ. 189.

Μηνὶ τῷ αὐτῷ [Ἀπριλίῳ] ε'.

Μνήμη τῆς ὁσίας καὶ θαυματουργοῦ
μητρὸς ἡμῶν Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ

Αὕτη ἡ ὁσία Θεοδώρα ἐκ νεαρᾶς ἡλικίας τὸν Χριστόν ποθήσασα ἀπετάξατο· καὶ εἰς κοινόβιον ἐλθοῦσα ἀπεκάρη καὶ τὰς ἀρετὰς πάσας ἐφύλαξεν, ὑφ' ἓν κατορθώσασα. Τοιαύτην δὲ ὑπακοὴν ἐκτήσατο καὶ τιμὴν πρὸς πάσας τὰς ἀδελφὰς καὶ πρὸς τὴν προεστῶσαν, ὅτι καὶ μετὰ θάνατον ἔδειξεν ὅτι ἦν ζῶσα. Καὶ γὰρ τὸν βίον αὐτῆς καθαρὸν καὶ ἀκίβδηλον φυλάξασα, ὡς ἔμψυχον στήλην αὐτὸν ταῖς ἀδελφαῖς κατέλιπε. Μετὰ δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον τῆς προεστώσης πρὸς Κύριον ἀπελθούσης, καὶ αὐτῆς καθαρᾶς καὶ πνευματικῆς οὔσης, γέγονε συνδρομὴ πρὸς τὴν κηδείαν αὐτῆς· ἦν γὰρ καὶ τῶν ἐπισήμων. Καὶ λαοῦ συναθροισθέντος εὐλαβῶν μοναχῶν καὶ ἐπισήμων ἀνδρῶν, γέγονε καθ' εἰρμόν ἡ ἀκολουθία. Καὶ ἀνοιχθέντος τοῦ τάφου ἐν ᾧ ἡ ὁσία Θεοδώρα ἐναπέκειτο ἐπὶ χρόνον πολὺν πρὸς τὸ κατατεθῆναι τὴν προεστῶσαν πλησίον αὐτῆς, θαῦμα ἐξαίσιον γέγονε, τοῖς μὲν ὁρῶσιν ἔκπληξιν φέρον, τοῖς δὲ ἀκούουσι κατάνυξιν. Τοῦ τόπου γὰρ ἐπιτηδείου πρὸς θεωρίαν τυγχάνοντος, πάντων βλεπόντων, ἡ πρὸ πολλοῦ νεκρὰ κειμένη Θεοδώρα τῇ μητρὶ ὥσπερ ζῶσα, ὦ τοῦ θαύματος, συνέσφιγξεν ἑαυτὴν τόπον δοῦσα. Τοῦτο τὸ ἐξαίσιον θεασάμενοι πάντες ἐκπληττόμενοι ἀνεβόων τὸ «Κύριε ἐλέησον». Ἔκτοτε δὲ καὶ μέχρι τοῦ νῦν σημεῖα πολλὰ ὁ Θεὸς ἐκεῖσε πεποίηκε διὰ τῆς ὁσίας ταύτης Θεοδώρας· δαιμονῶντας γὰρ διαφόρους ἰάσατο, τυφλοὺς ὠμμάτωσε καὶ ἀσθενεῖς ἀναριθμήτους ἐθεράπευσεν.

Ἡ πρώτη ἐντύπωση πού δημιουργεῖ τό συναξάριο, μετά ἀπό μία ἐμβριθῆ μελέτη τοῦ πρωτοτύπου *Βίου*, ἀλλά καί τοῦ δευτέρου κειμένου πού συνέγραψε ὁ κληρικός Γρηγόριος, τῆς *Διηγήσεως περὶ τῆς μεταθέσεως τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας μητρὸς ἡμῶν Θεοδώρας* (στό ἑξῆς *Διήγηση*), ὁδηγεῖ στήν εἰκασία μιᾶς ὑποφώσκουσας γλωσσικῆς καί νοηματικῆς ἐξαρτήσεώς του ἀπ' τά δύο κείμενα τοῦ Γρηγορίου κληρικοῦ. Ἡ κριτική διερεύνηση καί ἀντιπαραβολή τῶν κειμένων μετατρέπουν τήν εἰκοτολογία σέ ἀπόλυτα τεκμηριωμένη διαπίστωση. Αὐτή τήν παρουσίαση ὅλων τῶν στοιχείων πού ἐκθέτουν καί ἐπιβεβαιώνουν τήν ἄποψή μας, ἐπιχειροῦμε στή συνέχεια·

ΒΙΟΣ - ΔΙΗΓΗΣΗ[14]	ΣΥΝΑΞΑΡΙΟ
19.11-12: *τὴν ἐν πολλοῖς ἔτεσι τοῦ μοναδικοῦ τάγματος ἐγκάρδιον ἔφεσιν* 22.3: *ὅτι νέα ὑπῆρχε τῷ σώματι* 43.6-9: *ἡ ΕΚ ΝΕΟΤΗΤΟΣ τῇ Θεοδώρᾳ ... ἐνυπάρχουσα ἀρετὴ* 42.4-6: *τὸν ἀνόθευτον ἔρωτα ὃν ἐν τοῖς τῆς ψυχῆς ἀπορρήτοις εἶχεν πρὸς τὸν μόνον οὐράνιον νυμφίον* 42.12-13: *ὅτι μάλιστα ἐγγίζειν ἤθελεν ᾧ ἐκ νεότητος ἐνυμφεύθη Χριστῷ* 26.33: *ἀποτάξασθαι συνέθου* 19.5: *ἐν τῷ κοινοβιακῷ σκάμματι·* 22.12-13: *καὶ ΕΝ ΤΩι ΚΟΙΝΟΒΙΩι ἐπιθυμοῦσα ταύτην καὶ μᾶλλον αὔξειν·* 34.13-14: *ΕΝ ΤΩι ΚΟΙΝΟΒΙΩι τοῖς πόνοις κατατρυχομένη·* 45.15-16: *διετέλεσεν ΕΝ ΤΩι ΚΟΙΝΟΒΙΩι... ἔτη πέντε καὶ πεντήκοντα.* 9.26: *ἀπέκειρε τὴν παῖδα·* 20.12: *μετὰ τὸ ἀποκαρῆναι·* 21.32: *καὶ ΑΠΕΚΑΡΘΗ καὶ ἐνεδύθη* 40.15: *καὶ πᾶν ὁτιοῦν ἀρετῆς εἶδος αὐτῇ προσεγένετο·* 43.6-9: *ἡ ἐκ νεότητος τῇ Θεοδώρᾳ ἐχεμύθης καὶ μυστηριωδῶς ἄγαν ἐκμελετηθεῖσα καὶ ἕως τέλους ἐν τῷ κρυπτῷ τῆς ψυχῆς ταμείῳ ἐνυπάρχουσα ἀρετή·* 46.20: *τοσούτων ἀρετῶν θησαυρὸς ἐχρημάτιζεν·* 48.20-21: *πρὸς τὴν τῆς ἀρετῆς τελειότητα* 19.19-20: *φέρειν ἐπ' ὤμων εὐπρόθυμον τὸν τῆς αὐτῆς ὑποταγῆς ζυγὸν* 32.4-5: *καὶ ἕως νῦν τοῖς τῆς ὑπακοῆς ἀγῶσιν οὐκ ἀγεννῶς ἀριστεύσασα·* 32.16-17: *τὸν σὸν ἀναφαίρετον τῆς ὑπακοῆς καὶ ταπεινώσεως πλοῦτον·* 33.17-19: *Τίς ἔγνω τῶν νῦν ἢ τῶν πώποτε ΤΟΙΑΥΤΗΝ Υ-*	4: *ἐκ νεαρᾶς ἡλικίας τὸν Χριστὸν ποθήσασα* *τὸν Χριστὸν ποθήσασα* 5: *ἀπετάξατο εἰς κοινόβιον ἐλθοῦσα* *ἀπεκάρη* 5-6: *καὶ τὰς ἀρετὰς πάσας ἐφύλαξεν* 6-7: *τοιαύτην δὲ ὑπακοὴν ἐκτήσατο*

14. Οἱ λεκτικές ἐξαρτήσεις τοῦ συναξαρίου ἀπό τό *Βίο* καί τή *Διήγηση* ἀναγράφονται μέ κεφαλαῖα γράμματα.

ΠΑΚΟΗΝ καὶ τοιούτων ἀγώνων παλαίσματα γυναῖκα ἐνδείξασθαι; 35.17-18: *οὕτως ταύτην... διὰ ταπεινώσεως καὶ ὑπακοῆς ἀνέδειξε Κύριος* 39.1-2: *ἔτι ἐκραταιοῦτο καὶ ἠνδρίζετο πρὸς τοὺς τῆς ὑπακοῆς πόνους*	
22.16-17: *ἵνα μὴ σκάνδαλον ταῖς ἀδελφαῖς ἐκ τούτου προσάψειεν·* 35.6-8: *ἐρωτηθεῖσα παρὰ τῶν ἀδελφῶν... τῇ πρὸς αὐτὰς ἀγάπῃ θαρροῦσα ἔφη·* 39.20-21: *Ἀλλ' ἐν πάσαις ταῖς ἐπικειμέναις φροντῖσι κοινωνὸς ὑπῆρχε ταῖς ἀδελφαῖς*	*καὶ τιμὴν πρὸς πάσας τὰς ἀδελφὰς*
22.19: *οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τῆς προεστώσης·* 22.28: *καὶ μηδὲν ἄνευ τῆς γνώμης αὐτῆς δρᾶν·* 29.3-4: *μόνης εἰδότων ἐπακούειν τῆς φωνῆς τοῦ ποιμαίνοντος*	6-8: *ὑπακοὴν... καὶ τιμὴν... πρὸς τὴν προεστῶσαν*
58.6-7: *λέγω δὴ τὸ ζῶν αὐτῆς λείψανον· Δ* 2.3-4: *τὸ ζῶν αὐτῆς μεταθεῖναι λείψανον· Δ* 4.7-8: *τὸ ζῶν αὐτῆς λείψανον· Δ* 5.28-29: *τὸ ζῶν αὐτῆς ὑπὸ πάντων ὁρᾶσθαι καὶ προσκυνεῖσθαι λείψανον*	*καὶ μετὰ θάνατον ἔδειξεν ὅτι ἦν ζῶσα·* 9-10: *ὡς ἔμψυχον στήλην 20: ὥσπερ ζῶσα*
4.8-9: *τὴν καθαρὰν καὶ ἀκηλίδωτον ἀσπασαμένη διαγωγήν·* 23.4-6: *Ἤδη γάρ, ὡς οὐ θέμις ἀσελγέσι καὶ ρυπαροῖς μολύνεσθαι λογισμοῖς τοὺς ἅπαξ ἀποτασσομένους τῷ σατανᾷ· Δ* 6.11-12: *Τῇ ἐμῇ μητρὶ καὶ ζώσῃ ἐγκαλλώπισμα Ο ΑΚΗΛΙΔΩΤΟΣ ΚΑΙ ΚΑΘΑΡΟΣ ΒΙΟΣ.*	8-9: *τὸν βίον αὐτῆς καθαρὸν καὶ ἀκίβδηλον φυλάξασα*
43.1-3: *συνῆλθε οὐ βραχὺς μοναζουσῶν ἀριθμὸς ἐκ τῶν γειτνιαζόντων μοναστηρίων· Δ* 5.2: *συνῆλθον δὲ καὶ τῶν ΕΥΛΑΒΩΝ οὐκ ὀλίγοι*	12-13: *γέγονε συνδρομὴ πρὸς τὴν κηδείαν αὐτῆς:* 13-14: *λαοῦ συναθροισθέντος εὐλαβῶν μοναχῶν καὶ ἐπισήμων ἀνδρῶν*
43.16: *ὁ μὲν τῶν παρθένων ὕμνος ... ἐτελεῖτο* 44.1-2: *τὸν τελευταῖον ἀ-*	14-15: *γέγονε καθ' εἱρμὸν ἡ ἀκολουθία*

σπασμὸν τῷ ἱερῷ σώματι μετὰ ψαλμωδίας τε καὶ αἰδοῦς πάντες ἀπένεμον· Δ 8.8-11: *ταῖς περὶ αὐτὴν ὑμνῳδίαις εὐφραινομένων ἡμῶν... καὶ τὸν ἐωθινὸν ψαλμὸν ἀρχὴν ποιουμένων*	
9.11: *Δέξαι ΜΗΤΕΡ·* 20.16: *Ἐλέησόν με ΜΗΤΕΡ ὁσία·* 25.14: *Κυρία ΜΗΤΕΡ·* 37.8-9: *καὶ γέγονεν ἡ κατὰ σάρκα θυγάτηρ πνευματικὴ ΜΗΤΗΡ τῆς Θεοδώρας.*	20: *τῇ μητρὶ*
1.30-31: *τὰς καθ' ἑκάστην εἰς ἡμᾶς τοῦ Θεοῦ δι' αὐτῆς γεγενημένας θαυματουργίας·* 52.4-6: *τοῦ πανοικτίρμονος Θεοῦ ἀπειρεσίῳ θαυμάτων πληθύϊ... τὴν ὁσίαν κατακοσμήσαντος.*	23-24: *σημεῖα πολλὰ ὁ Θεὸς ἐκεῖσε πεποίηκε διὰ τῆς ὁσίας ταύτης Θεοδώρας*
55.2-16: *Τὶς ὀχλούμενος ὑπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου... οὐκ ἀπηλλάγη τοῦ δεινῶς πειράζοντος δαίμονος; Ἤ τὶς ὀφθαλμοὺς λημῶντας ἔχων ...οὐ θᾶττον τὴν αὐτῶν ἀποβάλλεται λύμην; Περὶ δὲ τῶν ἐν ῥίγει δεινῶς τὰ σώματα συγκλονουμένων ...καὶ παρὰ ἀνθρώπων τοῦ ζῆν ἀπογινωσκομένων ἀδύνατον ἐμοὶ τὸ λαλεῖν· ὑπερβαίνει γὰρ καὶ λόγου φράσιν καὶ νοὸς κατάληψιν ἡ τούτων ταχυτάτη ἐπίσκεψις... Καὶ ἁπαξαπλῶς εἰπεῖν ὅσοι μετὰ πίστεως ἀληθοῦς προστρέχουσιν ὡδήποτε νοσήματι κατεχόμενοι, πάντες τὰς ἰάσεις λαμβάνοντες·* 58.7-8: *ποταμοῦ δίκην αἱ τῶν θαυμάτων χάριτες ἀναβλύζουσι.*	24-26: *δαιμονῶντας γὰρ διαφόρους ἰάσατο, τυφλούς ὠμμάτωσε καὶ ἀσθενεῖς ἀναριθμήτους ἐθεράπευσεν*

Ἡ προηγούμενη ἀντιπαραβολή ἀποδεικνύει πώς τά δύο κείμενα τοῦ Γρηγορίου κληρικοῦ καί τό συναξάριο τοῦ Coisl. 223 ἐμφανίζουν μία ἀδιαμφισβήτητη φιλολογική σχέση καί ἐξάρτηση.

Ἄν καί εἶναι γνωστό πόσο ἐπισφαλεῖς εἶναι ἀρκετές φορές οἱ πληροφορίες τῶν συναξαρίων, πιστεύουμε πώς ἡ λύση τοῦ προβλήματος ἔχει ὡς ἑξῆς:

Ἀπό τήν ἀντιπαραβολή κατέστη ἰδιαιτέρως ἐμφανής —ἐκτός τῆς ὑφιστάμενης γλωσσικῆς ἐξαρτήσεως— ἡ νοηματική σχέση τῶν δύο κειμένων τοῦ Γρηγορίου μέ τό συναξάριο. Ἀναλύοντας περισσότερο κάποια σημεῖα, ἡ σχέση αὐτή ἀποδεικνύεται ἰδιαίτερα στενή.

Στό συναξάριο τονίζεται ἡ ἀρετή τῆς μοναχικῆς ὑπακοῆς τῆς ὁσίας, ἀρετή πού προβάλλεται ἰδιαιτέρως καί στό *Βίο* καί ἐμφανίζεται ἀπό τό συγγραφέα ὡς ὁ κορμός τῆς κοινοβιακῆς μοναχικῆς ζωῆς («*μηδ' ὁτιοῦν αὐτοθελῶς καὶ ἰδιορρύθμως διαπράττεσθαι*»[15]). Ἐκτός αὐτοῦ, ὑπαινίσσεται κατ' ἐπανάληψη τήν πίστη καί τό χαρακτηρισμό τοῦ Γρηγορίου κληρικοῦ, ὅτι τό λείψανο τῆς ὁσίας ἦταν ζωντανό («*τὸ ζῶν αὐτῆς λείψανον*») καί ὅτι ἐνεργοῦσε ὅπως ἕνα ζωντανό σῶμα[16] (20-21: «*τῇ μητρὶ ὥσπερ ζῶσα... συνέσφιγξεν ἑαυτὴν τόπον δοῦσα*»)· κάτι ἀνάλογο ἐμφανίζεται καί στό κείμενο τοῦ *Βίου* κατά τήν ταφή τῆς ὁσίας: [*Βίος* 43.13-14] «*καὶ μειδιῶν ὡρᾶτο τὸ τίμιον καὶ ἀγγελοειδὲς ἐκεῖνο πρόσωπον*».

Ἡ νοηματική αὐτή σύγκλιση διαπιστώνεται καί σέ μία ἀσήμαντη λεπτομέρεια τοῦ συναξαρίου στούς στίχους 18-19: «*τοῦ τόπου γὰρ ἐπιτηδείου πρὸς θεωρίαν τυγχάνοντος, πάντων βλεπόντων...*»· τή δυνατότητα νά βλέπει κανείς τή λάρνακα τοῦ λειψάνου τῆς ὁσίας Θεοδώρας, ἡ ὁποία βρισκόταν στή μέση τῆς δεξιᾶς στοᾶς τοῦ καθολικοῦ τῆς μονῆς, ἀκόμη κι ἀπ' τό νάρθηκα, μαρτυρεῖ καί ὁ *Βίος*: [52.18-23] «*Εἶδεν ἑαυτὸν εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ αὐτῆς κοινοβίου ἐν τῷ νάρθηκι ἀνακείμενον, ἐν δὲ τῷ μέσῳ τῆς ἐκ δεξιῶν τῆς αὐτῆς ἐκκλησίας στοᾶς, ἥ καὶ τέμενος τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου καθέστηκεν, ἐν ᾧ καὶ τὸ ἅγιον τῆς ὁσίας κατάκειται λείψανον, κανδήλαν κρεμαμένην καὶ ἔλαιον ἀναβλυστάνουσαν*». Ἀπό τό κείμενο καθίσταται σαφές, ὅπως συμπεραίνει καί ὁ Σ. Κίσσας, πώς ἡ στοά πού μνημονεύεται «εἶναι χῶρος ἐσωτερικός καί ἀκώλυτα ὁρατός ἀπό τό νάρθηκα»[17].

Ὅλες αὐτές οἱ ἐπισημάνσεις ἐπιτρέπουν, κατά τή γνώμη μας, νά καταλήξουμε μέ ἀπόλυτη βεβαιότητα στό συμπέρασμα πώς τό συναξάριο πού ἐμπεριέχεται στό Κωνσταντινουπολιτικό Συναξάριο ἀναφέρεται στήν ὁσιομυροβλύτιδα Θεοδώρα.

Ὡστόσο τό ἐρώτημα τοῦ ἐνταφιασμοῦ τῆς ἀνώνυμης ἡγουμένης στόν τάφο τῆς ὁσίας παραμένει ἀναπάντητο. Ἡ ἡγουμένη αὐτή δέν εἶναι ἀσφαλῶς ἡ ὁμολογήτρια Ἄννα, στήν ὁποία κατέφυγε ἡ ὁσία Θεοδώρα ἀμέσως

15. *Βίος* 31.20-21.

16. Τήν ἴδια διαπίστωση κάνουν πολλούς αἰῶνες ἀργότερα ὁ ρῶσος διάκονος Ζωσιμᾶς καί ὁ Γάλλος Robert de Dreux. Βλ. De Khitrowo B., *Itinéraires russes en Orient*, Geneve 1889, p. 208· Janin R., «*Θεοδώρα ἡ ἐν Θεσσαλονίκῃ († 892)*», ΘΗΕ 6 (1965), στ. 188· τοῦ ἰδίου, *Les églises et les monastéres des grands centres byzantins (Bithynie, Hellespont, Latros, Galesios, Trabizonte, Athénes, Thessalonique)*, Paris 1975, p. 374.

17. Κίσσα Σ., «Ἡ μονή τῆς Μικρῆς ἁγίας Σοφίας στή Θεσσαλονίκη», *Ἡ Θεσσαλονίκη* 1 (1985), σ.335.

μετά τή χηρεία της. Ὁ *Βίος* μᾶς πληροφορεῖ πώς ἀπό τό 868 ἡ κόρη τῆς ὁσίας, ἡ Θεοπίστη, διαδέχθηκε τήν Ἄννα στήν ἡγουμενία τῆς μονῆς[18] καί πώς ἡ Ἄννα πέθανε τό 880, δώδεκα χρόνια πρίν ἀπό τό θάνατο τῆς ὁσίας[19]. Ὁ Γρηγόριος κληρικός, μάλιστα, ὑπογραμμίζει ὡς ἐξῆς τό γεγονός τῆς ἐκλογῆς τῆς Θεοπίστης στήν ἡγουμενία τῆς μονῆς: [*Βίος* 37.8-9] «*καὶ γέγονεν ἡ κατὰ σάρκα θυγάτηρ πνευματικὴ μήτηρ τῆς Θεοδώρας*», φράση πού ἐναρμονίζεται λεκτικά καί νοηματικά μέ τό στ. 20 τοῦ συναξαρίου: «*τῇ μητρὶ συνέσφιγξεν ἑαυτὴν τόπον δοῦσα*». Ἐπιπλέον, ἡ «*προεστῶσα*» τῆς μονῆς, ὅπως διαφαίνεται ἀπό τό κείμενο τοῦ συναξαρίου, ἔχει ἄμεση χρονική καί πνευματική σχέση μέ τήν ὁσία Θεοδώρα. Πιστεύουμε λοιπόν —ἀφοῦ ἀδιαμφισβήτητα ἀποκλείεται νά πρόκειται γιά τήν ὁμολογήτρια Ἄννα— πώς ἡ ἀνώνυμη ἡγουμένη ἡ ὁποία ἐνταφιάστηκε στόν τάφο τῆς ὁσίας εἶναι ἡ Θεοπίστη, κόρη, συμμονάστριά της καί ἡγουμένη τῆς μονῆς τοῦ πρωτομάρτυρος Στεφάνου ἀπό τό ἔτος 868 καί γιά ἀρκετά χρόνια μετά τήν κοίμηση τῆς ὁσίας.

Τό συναξάριο προφανῶς ἀπηχεῖ μία ἄγνωστη σ' ἐμᾶς προφορική παράδοση γιά τό θάνατο καί τήν ταφή τῆς Θεοπίστης[20], ἡ ὁποία δέν διασώθηκε γραπτῶς σέ κανένα ἄλλο κείμενο.

Ἡ ἀπάντηση στό πρῶτο πρόβλημα ἐπιλύει αὐτομάτως καί τό δεύτερο (ἑορτολογικό). Ἡ 5η Ἀπριλίου εἶναι πιθανότατα ἡ ἡμέρα κατά τήν ὁποία συνέβη τό περιστατικό πού περιγράφεται στό συναξάριο καί στάθηκε ἀφορμή γιά τή δημιουργία μιᾶς νέας ἑορτολογικῆς παραδόσεως, πλήν τῶν ἡμερομηνιῶν τῆς 29ης Αὐγούστου (κοίμηση τῆς ὁσίας Θεοδώρας) καί τῆς 3ης Αὐγούστου (μετακομιδή τοῦ τιμίου λειψάνου της), πού εἶχαν καθιερωθεῖ ἑορτολογικά ἀμέσως μετά τό θάνατο τῆς ὁσίας[21].

18. *Βίος* 37.1-5.

19. *Βίος* 38.1-2.

20. Ἀπ' ὅσο γνωρίζουμε, ἡ μνήμη τῆς Θεοπίστης δέν ἀναγράφεται στά συναξάρια. Τό μοναδικό συναξάριό της βρίσκεται στήν *Ἀκολουθία τῆς ὁσίας Μυροβλύτιδος καί θαυματουργοῦ Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ*, ἐν Θεσσαλονίκῃ 1853, σσ. 71-72 καί ἀποτελεῖ συρραφή ὅλων τῶν πληροφοριῶν πού δίνει ὁ κληρικός Γρηγόριος γιά τό πρόσωπό της. Ἡ ἑορτή της ἀνάγεται τήν 4η Αὐγούστου («Τῷ αὐτῷ μηνὶ τετάρτῃ Αὐγούστου. Μνήμη τῆς ὁσίας Θεοπίστης θυγατρός τῆς Ἁγίας Θεοδώρας»).

21. Οἱ κώδ. Mosquensis 390 καί Ἰβήρων 595 μνημονεύουν ὡς ἡμέρα ἑορτῆς τῆς ὁσίας Θεοδώρας τήν 29η Αὐγούστου. Ἀξιοσημείωτη εἶναι ἡ σημείωση τοῦ ἐπιτίτλου τοῦ *Βίου* στόν κώδικα τῆς Μόσχας: «*πλὴν ἀναγιγνώσκεται εἰς τὰς λ' διὰ τὴν τοῦ Προδρόμου ἑορτήν*»· δηλώνεται δηλ. μία ἑορτολογική μετατόπιση (μιᾶς ἡμέρας). Ἡ μετατόπιση τῆς ἑορτῆς της τήν ἡμέρα τῆς μετακομιδῆς τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσίας μαρτυρεῖται στήν *Ἀκολουθία τῆς ὁσίας μυροβλύτιδος καὶ θαυματουργοῦ Θεοδώρας τῆς ἐν Θεσσαλονίκῃ*, ἐν Θεσσαλονίκῃ 1853, σ. 43 «Τῇ δέ εἰκοστῇ ἐννάτῃ Αὐγούστου... παρέδωκε τήν ἁγίαν αὐτῆς ψυχήν εἰς χεῖρας Θεοῦ... Ἀλλ' ἐπειδή κατ' αὐτήν τήν ἡμέραν ἑορτάζεται ἡ ἀποτομή τοῦ Προδρόμου, μετετέθη ἡ τῆς κοιμήσεώς της μνήμη εἰς τήν τρίτην τοῦ Αὐγούστου». Ὁ Ἁγάπιος Λάνδος κατατάσσει τή μνήμη της τήν 29η Αὐγούστου, ἐνῶ, ὅπως προαναφέρθηκε, στούς συναξαριστές τοῦ ὁσίου Νι-

Ἡ σχεδόν ἄμεση ἁγιοποίηση τῆς ὁσίας Θεοδώρας, τήν ὁποία ὑπαινίσσεται ὁ Βίος της (52.6-11: «*ἐπειδὴ γὰρ διὰ ταύτας τὰς θείας θαυματουργίας ἀνὰ τοῖς ἁπάντων στόμασιν ᾄδεσθαι καὶ μεγαλύνεσθαι ταύτην εὐδόκησε Κύριος, θεμιτὸν δὲ ἦν ἤδη καὶ τὴν ταύτης εἰκόνα εἴσω τῶν ἱερῶν περιβόλων ἱεροπρεπῶς ἀναστηλωθῆναι, ὡς ἂν σχετικῶς προσκυνουμένη... θείας ἐμπιπλᾷ χάριτος*»), συνδυαζόμενη μέ τή μεγάλη ἔκταση πού διαρκῶς προσελάμβανε ἡ φήμη καί ἡ προσκύνησή της (60.8-13: «*καὶ μεγαλυνομένης ὅτι μάλιστα τῆς περὶ τὴν ὁσίαν φήμης... καὶ πάντας πάντοθεν συγκαλούσης πρὸς τουτὶ τὸ ἄμισθον τῶν ψυχῶν καὶ σωμάτων ἰατρεῖον*») ἀποτελεῖ μία πρόσθετη ἐπιβεβαίωση ὅτι θά ἦταν τελείως ἀπίθανο νά ἐπιβίωνε στό Κωνσταντινουπολιτικό Συναξάριο ἡ μνήμη μιᾶς ἄλλης, δεύτερης ὁσίας Θεοδώρας πού ἁγίασε στή Θεσσαλονίκη, ὑποσκελίζοντας τήν ἤδη ἐκτεταμένη λατρεία τοῦ τιμίου λειψάνου τῆς ὁσιομυροβλύτιδος.

Ἡ κριτική ἀντιπαραβολή τῶν κειμένων, πού προβάλλει τή λεκτική καί κατ' ἔννοιαν σύγκλισή τους, σέ συνδυασμό μέ τή συλλογιστική πού ἀναπτύξαμε πιό πάνω, ἀποδεικνύει καί ἐπιβεβαιώνει ἐναργῶς ὅτι τό συναξάριο τοῦ κώδικος Coislinianus 223 ἀναφέρεται στή μνήμη τῆς μυροβλύτιδος ὁσίας Θεοδώρας.

Θεσσαλονίκη

κοδήμου τοῦ Ἁγιορείτη, τοῦ Κ. Δουκάκη καί τοῦ Μ. Λαγγῆ ἐμφανίζεται ἡ διττή ἑορτολογική παράδοση τῆς 29ης Αὐγούστου καί τῆς 5ης Ἀπριλίου. Αὐτή ἡ διπλῆ παράδοση εἶναι ἐμφανὴς καί στά χειρόγραφα συναξάρια· βλ. ἐνδεικτικῶς συναξάριο κώδ. EBE 2453 [3 Αὐγούστου] καί συναξάριο κώδ. Μεταμορφώσεως (Μετεώρων) 37 [5 Ἀπριλίου]· Follieri E., «*Il calendario giambico di Cristoforo di Mitilene secondo i mss. Palat. gr. 383 e Paris. gr. 304I*» Anal. Boll. 77 (1959), p. 298· Halkin F., "*Distiques et notices propres au synaxaire de Chifflet*", Anal. Boll. 46 (1948), p. 6· Kurtz E., *ὅ.π.*, pp. XVII-XVIII.

Ἄμεση σύνδεση μέ τό ἑορτολογικό πρόβλημα ἔχει καί τό ὑμνογραφικό. Πρόκειται γιά ἕνα ἀρκετά πολύπλοκο πρόβλημα, διότι ὁ φερόμενος ὡς συγγραφέας ἑνός κανόνος στήν ὁσία Θεοδώρα ὅσιος Ἰωσήφ ὁ ὑμνογράφος θεωρεῖται ὅτι ἐκοιμήθη περίπου το 886, ἤτοι δηλ. χρόνια πρίν ἀπό τήν κοίμηση τῆς ὁσιομυροβλύτιδος Θεοδώρας. Τό πρόβλημα δέν ἔγινε ἀντιληπτό ἀπό τόν Ε. Τωμαδάκη, *Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος, Βίος καί ἔργον* [Διδακτορική διατριβή], Ἀθῆναι 1971, σ. 183 (ἀρ. 367) ὁ ὁποῖος κατέταξε τόν κανόνα μεταξύ τῶν ἔργων τοῦ Ἰωσήφ.

Ἐκτός αὐτοῦ ἡ ὑμνολογική παράδοση ἀκολουθεῖ τόν ἑορτολογικό διχασμό· βλ. Kurtz E., *ὅ.π.*, p. 75 («*Μηνὶ αὐγούστῳ εἰς τὴν γ'. Ἀκολουθία εἰς τὴν ὁσίαν μητέρα ἡμῶν Θεοδώραν τὴν μυροβλύτιδα*»)· Schiro I., *Analecta Hymnica Graeca VIII (Canones Aprilis)*, Roma 1970, pp. 117-127. Ἐνδεικτική γιά τή σύγχυση πού ἐπικρατεῖ εἶναι καί ἡ σημείωση τοῦ Ἀθ. Παπαδοπούλου-Κεραμέως (*Ἱεροσολυμιτική Βιβλιοθήκη*, τ.ΙΙ. Bruxelles 1963², σ. 129) γιά τόν Ἱεροσολυμιτικό κώδικα 72: «Μηναῖον τοῦ Ἀπριλίου μηνός (φφ. 1-59) οὗ μνήμης ἄξια τάδ' ἐστί· Ιγ') ὅτι τῇ στ' ἡμέρᾳ ἐψάλλετο ἡ τῆς παρθενομάρτυρος Θεοδώρας ἀκολουθία, καί ὅτι ὁ κανών αὐτῆς ποίημα ἐστί τοῦ Ἰωσήφ· ἡ δέ τούτου ἀκροστιχίς ἔχει ὧδε «*Ὑμνεῖν σε, μήτηρ, προσθέτω χάριν Θεός*», φ. 10^{β}.

Τό ὑμνολογικό αὐτό πρόβλημα ἀπαιτεῖ ἰδιαίτερη ἔρευνα γιά τή διαλεύκανσή του.

ΕΠΙΣΤΗΜΟΝΙΚΗ ΔΡΑΣΤΗΡΙΟΤΗΤΑ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ - ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΑ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑΤΑ

ΤΜΗΜΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗΣ

Δ/ντής: Ν.Κ. Μουτσόπουλος, Καθηγητής Α.Π.Θ

ΠΕΡΙΟΔΟΣ 1991

1. *Ανασκαφή στον οχυρωμένο βυζαντινό οικισμό της Ρεντίνας*

Κατά το φθινόπωρο συνεχίσαμε την ανασκαφή σε δύο περιοχές του οικισμού: α) στους πρόποδες (Τομέας Ε) και β) στη ΒΔ περιοχή έξω από την «ακρόπολη».

Στον Τομέα Ε σκάψαμε τα κτίσματα προς Β. του συγκροτήματος Δ. Γενική διαπίστωση ήταν ότι οι παραλληλόγραμμοι αυτοί χώροι, η λειτουργία των οποίων δεν είναι δυνατόν, προς το παρόν, να προσδιοριστεί με ακρίβεια, έχουν πληρωθεί με φερτά υλικά μετά την ερείπωσή τους κατά την αρχαιότητα. Η συστηματική στρωματογραφία που ακολουθήσαμε δεν έδωσε αποτελέσματα, γιατί αρχαιότερα όστρακα βρίσκονταν σε ανώτερες επιφάνειες. Πάντως και ο αριθμός των οστράκων, αλλά και των νομισμάτων ήταν μεγάλος, ιδίως των δεύτερων και ο μεγαλύτερος αριθμός τους εκάλυπτε, όπως και στις προηγούμενες ανασκαφικές περιόδους, το διάστημα 4ου-5ου αιώνα. Μετά μεσολαβούσε το γνωστό κενό και ακολουθούσαν νομίσματα 10ου-13ου αιώνα.

Οι επεμβάσεις φωτογραφίζονταν συστηματικά καθημερινά. Έγινε συστηματική αποτύπωση της περιοχής και σχεδιάστηκαν οι κατόψεις και οι στρωματογραφικές τομές.

Ολοκληρώσαμε, επίσης, μιαν εγκάρσια τομή στην περιοχή της πηγής από τον τάφο μέχρι το ποτάμι.

Στον τομέα ΒΔ εξωτερικά της «ακροπόλεως» συνεχίσθηκε η ανασκαφή στην περιοχή των κατοικιών και εργαστηρίων και διευκρινίσθηκε ο τρόπος προσπελάσεως προς την ακρόπολη, όπου η μεγάλη, μεσοβυζαντινή βασιλική, επάνω στην Ιουστινιάνεια κινστέρνα. Βρέθηκαν ενδιαφέροντα όστρακα και νομίσματα.

Αποτυπώθηκε η περιοχή και φωτογραφήθηκε συστηματικά.

Επίσης πραγματοποιήθηκαν τομές Ν. και Δ. της Βασιλικής όπου καθαρίστηκε μια μικρή κινστέρνα και αποκαλύφθηκαν τάφοι.

2. *Ευρετηριασμός και καταγραφή οχυρών οικισμών και βυζαντινών κάστρων Μακεδονίας - Θράκης*

Συνεχίσαμε την έρευνα και τον εντοπισμό οχυρών οικισμών και βυζαντινών κάστρων στη Δυτική Μακεδονία και ειδικά στην περιοχή της αρχαίας Ορεστίδας (Ν. Καστοριάς).

— Επισκεφθήκαμε το μεγάλο αρχαίο κάστρο του Μακροχωρίου. Φωτογραφίσαμε και τα χαμηλότερα τμήματα, αλλά και την ιδιαίτερα ενδιαφέρουσα ακρόπολη. Το επισκεφθήκαμε με ελικόπτερο και το φωτογραφίσαμε. Άρχισε η τοπογραφική αποτύπωση.

— Επισκεφθήκαμε το κάστρο στο βουνό, επάνω από την Κορησό (στην κορυφή απέναντι από το βουνό Σαρακήνα), το αποτυπώσαμε και το φωτογραφίσαμε. Επισκεφθήκαμε την περιοχή με ελικόπτερο και την αεροφωτογραφίσαμε.

Κατασκευάσαμε, με συμβατικές μεθόδους, τοπογραφικό διάγραμμα.

— Επισκεφθήκαμε το αρχαίο (και με προσθήκες της εποχής του Ιουστινιανού) κάστρο στην κορυφή απέναντι από το βουνό Κωσταράζι. Το φωτογραφίσαμε. Το επισκεφθήκαμε με ελικόπτερο και βγάλαμε τις απαραίτητες αεροφωτογραφίες.

— Επισκεφθήκαμε τα κάστρα στις κορυφές γύρω από το Γέρμα. Φωτογραφίσαμε τα ερείπια και βγάλαμε τις απαραίτητες αεροφωτογραφίες. Τοπογραφικό συνεργείο μεθοδεύει την κατασκευή τοπογραφικών διαγραμμάτων.

— Κάστρο απέναντι από την Εράτυρα. Το φωτογραφίσαμε και τραβήξαμε τις απαραίτητες αεροφωτογραφίες, όπως και των κάστρων στις κορυφές των έναντι βουνών.

— Επισκεφθήκαμε το αρχαίο μακεδονικό κάστρο της Ιεροπηγής στην Αλβανική μεθόριο. Φωτογραφίσαμε με μεγάλη δυσκολία, επειδή, και λό-

γω του υψομέτρου, καλύπτεται από σύννεφα. Το επισκεφθήκαμε με ελικόπτερο και βγάλαμε τις απαραίτητες αεροφωτογραφίες.

— Επισκεφθήκαμε το βυζαντινό κάστρο του Λογγά, πλάι στο Σιδηροχώρι. Φωτογραφίσαμε και ανασκάψαμε την εκκλησία του οικισμού. Αεροφωτογραφίσαμε την περιοχή. Έγιναν τα απαραίτητα τοπογραφικά σχεδιαγράμματα. Η έρευνα συνεχίζεται.

ΤΜΗΜΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑΣ ΚΑΙ ΤΕΧΝΗΣ

Γ. Γούναρης, Αναπληρωτής Καθηγητής Α.Π.Θ

Α. Στα πλαίσια του ενταγμένου στο ΚΒΕ ερευνητικού προγράμματός μου με τίτλο: *«Καταγραφή, φωτογράφηση και μελέτη των βυζαντινών και μεταβυζαντινών εικόνων της Λέσβου»* έχουν μέχρι σήμερα εκτελεστεί οι παρακάτω εργασίες:

α) φωτογραφήθηκαν 250 περίπου εικόνες της Μ. Λειμώνος και της Παναγίας της Αγιάσου σε έγχρωμες διαφάνειες και ασπρόμαυρες φωτογραφίες 13×18 εκ. αναγκαίες για τη μελλοντική συντήρηση και μελέτη τους,

β) έγινε καταγραφή των ανωτέρω εικόνων και είναι έτοιμα τα σχετικά δελτία για να παραδοθούν στα ανωτέρω ιδρύματα, ώστε να βοηθήσουν σε περίπτωση κλοπής ή καταστροφής από άλλη αιτία,

γ) σχεδιάστηκαν μερικές από τις εικόνες που φέρουν τις σημαντικότερες φθορές,

δ) όλο το υλικό έχει περάσει σε Η/Υ και υφίσταται τη σχετική επεξεργασία,

ε) συγκεντρώθηκε όλη σχετική με τις φορητές εικόνες βιβλιογραφία, και

ζ) προχώρησε η μελέτη μεγάλου μέρους των εικόνων της Μ. Λειμώνος, ώστε είναι πολύ πιθανόν εντός του προσεχούς έτους να είναι όλες έτοιμες προς δημοσίευση.

Β. Επίσης στα πλαίσια του δεύτερου προγράμματος με τίτλο: «*Μελέτη Θερμών και Βαλανείων της παλαιοχριστιανικής και βυζαντινής περιόδου στον Ελλαδικό χώρο*» έχει γίνει μόνο η αποδελτίωση και η καταχώριση του υλικού σε Η/Υ χωρίς μέχρι τώρα να προχωρήσει η μελέτη τους, γιατί στάθηκε αδύνατη η χρηματοδότηση του προγράμματος από το Α.Π.Θ. ή το Υ.Μ.Θ.

ΤΜΗΜΑ ΜΕΣΑΙΩΝΙΚΗΣ ΕΛΛΗΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΛΟΓΙΑΣ

Δ/ντής: Εὐδοξος Θ. Τσολάκης, Καθηγητής Α.Π.Θ

ΠΕΡΙΟΔΟΣ 1.1.91 - 31.12.91

Πρόγραμμα έρευνας: Αποδελτίωση γλωσσαρίων και πινάκων λέξεων κριτικών κ.λπ. εκδόσεων κειμένων της μεσαιωνικής ελληνικής λόγιας γραμματείας και καταρτισμός Concordances Βυζαντινών συγγραφέων.

(Επιστημονικός υπεύθυνος: Εὐδ. Θ. Τσολάκης, Καθηγητής. Συνεργάτες: Βασιλική Κουφοπούλου, φιλόλογος).

1. Αποδελτιώθηκαν συνολικά δέκα γλωσσάρια.

2. Ολοκληρώθηκε ο καταρτισμός της Concordance του Ιωάννου Καμινιάτου και επίκειται η δημοσίευσή της από το Κέντρο Βυζαντινών Ερευνών.

ΤΜΗΜΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΥ ΔΙΚΑΙΟΥ

Δ/ντής: Γεώργιος Π. Νάκος, Αναπληρωτής Καθηγητής Α.Π.Θ

Κατὰ την ακαδημαϊκή χρονιά 1989-90, στο Τμήμα Δικαίου του Κέντρου Βυζαντινών Ερευνών επιστημονική ομάδα υπό την εποπτεία του Διευθυντή του εν λόγω Τμήματος, αναπληρωτή Καθηγητή Γεωργίου Νάκου, άρχισε την εκπόνηση ερευνητικού προγράμματος υπό το γενικό τίτλο «Βυζαντινό Δίκαιο και οι νομοκανονικές επεξεργασίες του, 10ος-18ος αιών», το οποίο καλύπτει ευρύτατο πεδίο ειδικότερων γνωστικών δικαιικών αντικειμένων. Η ολοκλήρωσή του πιστεύεται ότι θα διευκρινίσει πολλά «σκοτεινά» σημεία της εν γένει ειδικότερης λειτουργίας του Δικαίου κατά την περίοδο αυτή.

Στην ομάδα συμμετείχαν για τη χρονιά 1989-90 οι κυρίες Μαρία Αγγελοπούλου και Νίκη Καρατζά, φιλόλογοι, κατόπιν αποσπάσεώς τους από τη Μέση Εκπαίδευση, η κυρία Μαρία Γιαγκούδη, νομικός - φιλόλογος και ο κύριος Περικλής Χριστοδούλου, νομικός - φιλόλογος, αμφότεροι αμειβόμενοι με ερευνητικά κονδύλια του Κ.Β.Ε., της Επιτροπής Ερευνών του Α.Π.Θ. και του Υπουργείου Μακεδονίας - Θράκης.

Την ακαδημαϊκή χρονιά 1990-91, το ερευνητικό πρόγραμμα συνεχίστηκε από τους παραπάνω, χωρίς τη συμμετοχή του κυρίου Χριστοδούλου, ενώ τη φετινή ακαδημαϊκή χρονιά 1991-92 το πρόγραμμα συνεχίζεται μόνο από την κυρία Μαρία Γιαγκούδη λόγω αδυναμίας ανανεώσεως των αποσπάσεων από τη Μέση Εκπαίδευση των προαναφερομένων φιλολόγων.

Αντικείμενο αρχικό και δειγματοληπτικό του όλου ερευνητικού προγράμματος αποτέλεσε η μεταγραφή ορισμένων χειρογράφων του ανέκδοτου Νομοκάνονα του Κουνάλη Κριτόπουλου (που περιέχει την παράφραση ή μια μορφή παραφράσεως του «Συντάγματος» του Ματθαίου Βλαστάρεως, από χφφ. της Βιβλιοθήκης Σιατίστης και της Μονής Ευαγγελισμού Σκιάθου), και ενός χειρογράφου δημώδους μορφής του Νομοκάνονα «Βιβλίου των Νόμων» ή «Νομίμου» του Μανουήλ Μαλαξού (από χφ. των Γενικών Αρχείων του Κράτους).

Τα εν λόγω χειρόγραφα μεταγράφηκαν και ευρίσκονται σε περαιτέρω επεξεργασία, ενώ απομένει ο τελικός έλεγχός τους με την καταχώριση των μεταγραμμένων σελίδων στα αρχεία του ηλεκτρονικού υπολογιστή του Τμήματος.

ΤΜΗΜΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗΣ ΘΕΟΛΟΓΙΑΣ
Δ/ντής: π. Θεόδωρος Ζήσης, Καθηγητής Α.Π.Θ

Χρήστου Ἀραμπατζῆ - Ἀποστόλου Κραλίδη

ΤΑ ΜΟΝΑΣΤΗΡΙΑ ΤΗΣ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ ΚΑΤΑ ΤΗ ΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΚΑΙ ΜΕΤΑΒΥΖΑΝΤΙΝΗ ΠΕΡΙΟΔΟ ΕΡΕΥΝΗΤΙΚΟ ΠΡΟΓΡΑΜΜΑ ΤΟΥ ΚΒΕ / ΑΠΘ

Στά πλαίσια τῶν ἐρευνητικῶν προγραμμάτων τοῦ Κέντρου Βυζαντινῶν Ἐρευνῶν τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου βρίσκεται σέ ἐξέλιξη τά δύο τελευταῖα χρόνια, ἀπό τό Σεπτέμβριο τοῦ 1989, ἐρευνητικό πρόγραμμα μέ τίτλο: «*Τά Μοναστήρια τῆς Μακεδονίας κατά τή Βυζαντινή καί Μεταβυζαντινή περίοδο*». Τήν ἰδέα αὐτοῦ τοῦ προγράμματος συνέλαβε ὁ νῦν Πρόεδρος τοῦ ΚΒΕ καί Διευθυντής τοῦ Τμήματος Βυζαντινῆς Θεολογίας, πρωτοπρεσβύτερος π. Θεόδωρος Ν. Ζήσης, καθηγητής τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ ΑΠΘ. Στόχος τοῦ ἐρευνητικοῦ αὐτοῦ προγράμματος εἶναι νά γίνει μία ὅσο τό δυνατόν πιό πλήρης καί ὁλοκληρωμένη καταγραφή καί παρουσίαση τῶν μοναστηριῶν τῆς Μακεδονίας (καί τῆς πέρα τῶν συνόρων) σ' ἕνα ἐνιαῖο Corpus, ἀπό τίς ἀπαρχές τοῦ Μοναχισμοῦ στό χῶρο τῆς Μακεδονίας ἕως σήμερα, ὥστε νά φανοῦν ὁ ρόλος καί ἡ προσφορά τοῦ Μοναχισμοῦ στήν ἀνάπτυξη τοῦ ὀρθόδοξου πολιτισμοῦ στή Μακεδονία, ἀλλά καί ἡ ἀκτινοβολία καί ἐπίδρασή του στούς γύρω Βαλκανικούς λαούς, καί κυρίως στούς Σλάβους. Ἰδιαίτερα τά δύο μεγάλα πνευματικά κέντρα τῆς Μακεδονίας, ἡ Θεσσαλονίκη καί τό Ἅγιον Ὄρος, μέ τίς δεκάδες τῶν μοναστηριῶν καί τίς χιλιάδες τῶν μοναχῶν τους ἀπέβησαν κέντρα φωτισμοῦ τοῦ εὐρωπαϊκοῦ Βορρᾶ. Οἱ Θεσσαλονικεῖς ἀδελφοί Ἅγιοι Κύριλλος καί Μεθόδιος καί οἱ μαθητές τους, ἐνδεδυμένοι τό μοναχικό σχῆμα, μετέδωσαν τό Χριστιανισμό στούς Σλάβους τῆς Κεντρικῆς καί Νότιας Εὐρώπης, ἐνῶ τό Ἅγιον Ὄρος ἔγινε τό πρότυπο τοῦ Μοναχισμοῦ στή Ρωσία καί τίς ἄλλες χῶρες τῆς Νοτιοανατολικῆς Εὐρώπης. Οἱ «*Στάρετς*» τῶν μοναστηριῶν τῆς Ρωσίας εἶναι τέκνα τῶν «*γερόντων*» τοῦ Ἁγίου Ὄρους. Ἡ Ὀρθόδοξη πνευματικότητα μέ τόν ἰδιαίτερο μυστικοα-

σκητικό χαρακτήρα της, ὅπως ἐκφράσθηκε ἀπό τόν ἀρχιεπίσκοπο Θεσσαλονίκης Ἅγιο Γρηγόριο Παλαμᾶ καί βιώθηκε στό Ἅγιον Ὄρος, ἐσφράγισαν ἀποφασιστικά τήν πολιτιστική φυσιογνωμία τῶν σλαβικῶν λαῶν πού πῆραν τήν Ὀρθοδοξία διαμορφωμένη ἀπό τήν Κωνσταντινούπολη, τή Θεσσαλονίκη καί τό Ἅγιο Ὄρος. Ἡ ἐπίδραση αὐτή εἶναι ἐπίσης ἐκδηλη στήν τέχνη τῶν πέριξ Ὀρθόδοξων λαῶν καί τῆς Ρωσίας, μέ ἰδιαίτερη καί σ' αὐτό συμβολή τῆς Θεσσαλονίκης, τοῦ Ἁγίου Ὄρους καί ἄλλων πόλεων καί μονῶν τῆς Μακεδονίας.

Τό πρόγραμμα ἐνισχύθηκε οἰκονομικά γιά τήν κάλυψη μέρους τῶν δαπανῶν του ἀπό τό Ὑπουργεῖο Μακεδονίας - Θράκης (ὑπουργίες Δ. Δεληγιάννη καί Γ. Τζιτζικώστα). Παράλληλα δέ καί οἱ πρυτανικές ἀρχές τοῦ ΑΠΘ συνεπικουροῦν στήν ὁλοκλήρωση τοῦ ἔργου.

Μία ἀπό τίς πρῶτες ἐνέργειες πού ἔγιναν γιά τήν ἔναρξη καί ὑλοποίηση τοῦ προγράμματος ἦταν ἡ σύσταση τῆς ἐπιστημονικῆς ὁμάδας πού θά συμμετεῖχε στίς ἐργασίες. Οἱ συνεργάτες ὁρίστηκαν σέ δύο φάσεις: στίς ἀρχές τοῦ 1990 ἡ πρώτη ὁμάδα πού, στή συνέχεια, στίς ἀρχές τοῦ 1991, διευρύνθηκε περισσότερο, ὥστε νά καλύπτει τίς ἀνάγκες τοῦ προγράμματος σ' ὅλο τό φάσμα του.

Σήμερα ἡ διάρθρωση τῆς ἐπιστημονικῆς ὁμάδας πού συνεργάζεται στό πρόγραμμα ἔχει ὡς ἑξῆς:

Ἐπιστημονικός ὑπεύθυνος: πρωτοπρ. π. Θεόδωρος Ζήσης, Καθηγητής.

Συνεργάτες: Νικόλαος Μουτσόπουλος, Καθηγητής Α.Π.Θ
Γεώργιος Στογιόγλου, Καθηγητής Α.Π.Θ.
Εὐθύμιος Τσιγαρίδας, Ἐπικ. Καθηγητής Α.Π.Θ.
Σωτήριος Καδᾶς, Ἐπικ. Καθηγητής Α.Π.Θ.
Σωτήριος Κίσσας, Ἀρχαιολόγος - Βυζαντινολόγος
Πρόδρομος Ἀντωνιάδης, Καθηγητής ΜΕ (μέ ἀπόσπαση)
Κωνσταντῖνος Παπαδάκης, Καθηγητής ΜΕ (μέ ἀπόσπαση)
Εὐανθία Τέγου - Στεργιάδου, Καθηγήτρια ΜΕ (μέ ἀπόσπαση)
Ἀναστάσιος Δάρδας, Καθηγητής ΜΕ
Γεώργιος Κουκλιάτης, Καθηγητής ΜΕ
Ἰωάννης Τσαγκαλίδης, Καθηγητής ΜΕ
Χρῆστος Ἀραμπατζῆς, Ἐπιστημονικός συνεργάτης
Ἄννα Καραμανίδου, Ἐπιστημονικός συνεργάτης
Δημήτριος Κατσίκας, Ἐπιστημονικός συνεργάτης
Ἀπόστολος Κραλίδης, Ἐπιστημονικός συνεργάτης
Σουλτάνα Λάμπρου, Ἐπιστημονικός συνεργάτης
Συμεών Πασχαλίδης, Ἐπιστημονικός συνεργάτης

Τρύφων Τσομπάνης, Ἐπιστημονικός συνεργάτης
Γλυκερία Χατζούλη, Ἐπιστημονικός συνεργάτης

Τό ἐρευνητικό πρόγραμμα χρονικά διαιρεῖται σέ τρεῖς φάσεις: Τόν πρῶτο χρόνο τῆς λειτουργίας του κρίθηκε ἀναγκαῖο νά γίνει κάποια προεργασία, μέ τή συνδρομή ὅλων τῶν μελῶν τῆς ἐπιστημονικῆς ὁμάδας. Ἀρχικά ἔγινε ἡ ἀποδελτίωση ὁρισμένων βασικῶν ἔργων (πηγῶν, ἐγκυκλοπαιδειῶν, ἐπιστημονικῶν περιοδικῶν καί εἰδικῶν - γενικῶν μονογραφιῶν) πού ἀπέφερε τό πρῶτο ὑλικό γιά τήν ἔρευνα. Παράλληλα ἐκπονήθηκαν ἡ συλλογή, ταξινόμηση καί σύνταξη μιᾶς ἐνιαίας βιβλιογραφίας πού τέθηκε στή διάθεση τῶν συνεργατῶν μέ στόχο τήν προσέγγιση τῶν ἐπιμέρους ἔργων.

Κρίθηκε ἐξ ἀρχῆς σκόπιμο νά πραγματοποιοῦνται ἐκτάκτως συναντήσεις συντονισμοῦ τοῦ ὅλου ἔργου. Ἡ πρώτη γενική συνάντηση καί ἐνημέρωση τῆς ἐπιστημονικῆς ὁμάδας (29 Νοεμβρίου 1990) προχώρησε στόν ἀρχικό καθορισμό τῶν κατευθύνσεων πού θά ἔπαιρνε ὅλο τό πρόγραμμα. Τό ἔργο ἔχει τή μορφή συγγραφῆς αὐτοτελῶν λημμάτων γιά τίς μονές, ὥστε νά ἀπαρτισθεῖ ἕνα εἶδος ἐγκυκλοπαιδείας τῶν ἱερῶν μονῶν τῆς Μακεδονίας. Τά λήμματα βασίζονται στά πορίσματα τῆς ὑπάρχουσας ἔρευνας μέ εἰδική βιβλιογραφία στό τέλος καί ἀκολουθοῦν τό βασικό σχεδιάγραμμα πού δόθηκε τότε ἀπό τόν ἐπιστημονικό ὑπεύθυνο τοῦ ἔργου.

Τό πρόγραμμα πέρασε στή Β' φάση του στίς ἀρχές τοῦ 1991. Ἡ ἐπιστημονική ὁμάδα διευρύνθηκε στή σημερινή της μορφή, καί ἀκολούθησαν ὁ ἐπιμερισμός καί ἡ κατανομή τοῦ ὑλικοῦ στούς συνεργάτες. Ἡ κατανομή ἔγινε μέ βάση τή διαίρεση τῆς Μακεδονίας σέ ἐκκλησιαστικές ἐπαρχίες, ὅπως αὐτή προκύπτει ἀπό τόν ἰσχύοντα Καταστατικό Χάρτη τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἔτσι ὁ κάθε ἐρευνητής ἀνέλαβε νά παρουσιάσει τά μοναστήρια μιᾶς ἤ περισσοτέρων ἐκκλησιαστικῶν ἐπαρχιῶν, ἀναλόγως τοῦ μεγέθους τους καί τοῦ ὑπάρχοντος ὑλικοῦ. Ὁ χωρισμός καί ὁ ἐπιμερισμός τοῦ ὑλικοῦ εἶναι ὁ ἑξῆς:

ΠΡΟΧΕΙΡΗ ΑΡΙΘΜΗΤΙΚΗ ΚΑΤΑΣΤΑΣΗ
ΜΟΝΩΝ ΜΑΚΕΔΟΝΙΑΣ

Ἱερά Μητρόπολις	*Ὑπεύθυνος ἐρευνητής*	*Ἀριθμός Μονῶν*
Νεαπόλεως - Σταυρουπόλεως Θεσσαλονίκης - Λαγκαδᾶ	Στογιόγλου Γ.-Τσιγαρίδας Ε.- Μουτσόπουλος Ν.-Καδᾶς Σ.-	

Νέας Κρήνης	Ἀραμπατζῆς Χ.-Κατσίκας Δ.-Τσομπάνης Τ.	72
Φιλίππων, Νεαπόλεως καί Θάσου	Κουκλιάτης Γ.	5
Δράμας	Μουτσόπουλος Ν. - Κραλίδης Ἀ.	3
Ἐλευθερουπόλεως	Πασχαλίδης Σ.	3
Σερρῶν καί Νιγρίτης	Μουτσόπουλος Ν. - Πασχαλίδης Σ.	23
Σιδηροκάστρου	Πασχαλίδης Σ.	6
Ζιχνῶν καί Νευροκοπίου	Πασχαλίδης Σ.	12
Πολυανῆς καί Κιλκισίου	Λάμπρου Σ.	5
Ἱερισσοῦ, Ἁγ. Ὄρους	Καραμανίδου Ἄ.	13
Κασσανδρείας	Καραμανίδου Ἄ.	30
Κίτρους & Κατερίνης	Τσαγγαλίδης Ἰ.	12
Βερροίας & Ναούσης	Κραλίδης Ἀ.	37
Ἐδέσσης, Πέλλης & Ἀλμωπίας	Παπαδάκης Κ.	24
Καστορίας	Χατζούλη Γ.	28
Σερβίων & Κοζάνης	Στεργιάδου Ε.	11
Γρεβενῶν	Στεργιάδου Ε.	12
Φλωρίνης, Πρεσπῶν & Ἐορδαίας	Μουτσόπουλος Ν. - Ἀντωνιάδης Π.	16
Σισανίου & Σιατίστης	Δάρδας Ἀν.	20
Ἁγίου Ὄρους	Τσιγαρίδας Ε.	20
Ἐκτός συνόρων	Κίσσας Σ. - Χατζούλη Γ.	10
	Σύνολο:	362

Κατά τή διάρκεια τοῦ 1991 ἔγιναν συνολικά τρεῖς ἐνημερωτικές συναντήσεις τῶν μελῶν τῆς ἐπιστημονικῆς ὁμάδας. Ἔγιναν κάποιες ἐκ νέου ἐπισημάνσεις καί ταυτόχρονα δόθηκε ἕνα γενικό σχεδιάγραμμα - ὑπόδειγμα σύμφωνα μέ τό ὁποῖο κατά κανόνα συντάσσονται τά λήμματα. Ἐπίσης ἀνατέθηκε στόν κάθε συνεργάτη νά συγγράψει εἰσαγωγικά μία σύντομη ἐκκλησιαστική ἱστορία τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπαρχίας πού ἀνέλαβε.

Τήν ἐπιμέλεια καί ἐποπτεία τοῦ ὅλου ἔργου ἔχει ὁ ἐπιστημονικός ὑπεύθυνος τοῦ προγράμματος, καθηγητής π. Θεόδωρος Ζήσης, ὁ ὁποῖος καί θά

συγγράψει ἐκτενῆ γενική εἰσαγωγή γιά τήν ἐκκλησιαστική ἱστορία καί τόν Μοναχισμό ἐν γένει στή Μακεδονία κατά τή Βυζαντινή καί Μεταβυζαντινή περίοδο.

Τά λήμματα τῶν μοναστηριῶν συντάσσονται ἀπό τά μέλη τῆς ἐπιστημονικῆς ὁμάδας μέ βάση τό ἑξῆς σχεδιάγραμμα:

ΣΧΕΔΙΟ ΠΑΡΟΥΣΙΑΣΕΩΣ ΤΩΝ ΜΟΝΩΝ

1. Γεωγραφική θέση. Τοποθεσία καί φύση. Συγκοινωνιακές δυνατότητες.
2. Ἵδρυση, ἱδρυτές, ὀνομασία. Ἐπισκοπικό ἤ σταυροπηγιακό.
3. Ἱστορική ἐξέλιξη μέχρι σήμερα. Κοινόβιο ἤ ἰδιόρρυθμο. Ἀριθμός μοναχῶν κατά περιόδους. Ἡ κατάσταση σήμερα.
4. Πανηγύρεις καί ἑορτές.
5. Γνωστές σπουδαῖες προσωπικότητες ἡγουμένων ἤ μοναχῶν.
6. Ἱστορικά γεγονότα συνδεόμενα μέ τή Μονή.
7. Ἡ συμβολή τῆς Μονῆς στήν παιδεία καί τόν πολιτισμό τῆς περιοχῆς.
8. Ἐργόχειρα τῶν μοναχῶν. Ἁγιογραφία. Ἱερά ἄμφια, θυμίαμα κ.τ.λ.
9. Τό κτηριακό συγκρότημα:
   α. *Τό Καθολικό.* Ἀρχιτεκτονικός τύπος. Τοιχογραφίες. Τέμπλο. Λείψανα Ἁγίων.
   β. *Παρεκκλήσια.*
   γ. *Τράπεζα.* Ἀρχιτεκτονικός τύπος. Τοιχογραφίες.
   δ. *Βιβλιοθήκη.* Τό κτήριο. Τό περιεχόμενο: Χειρόγραφα, ἔντυπα, κ.ἄ.
   ε. *Σκευοφυλάκιο.* Τό κτήριο. Σπουδαῖα κειμήλια.
   στ. *Φιάλη.*
   ζ. *Τά κελιά τῶν Μοναχῶν.* Τό ἡγουμενεῖο, τό ἀρχονταρίκι, οἱ ξενῶνες.
10. Βιβλιογραφία.

Σάν πρῶτο βῆμα ἐπιχειρεῖται ὁ ἐντοπισμός καί ἡ καταγραφή τῶν μοναστηριῶν, ἱστορικῶν καί συγχρόνων, πού λειτουργοῦν ἤ ὄχι, πού σώζονται ἤ ἔχουν καταστραφεῖ. Τίς πληροφορίες τίς παίρνουμε ἀπό ἱστορικές πηγές (χρονογραφίες, σιγίλλια, ἐνθυμήσεις, ἀρχεῖα τῶν μοναστηριῶν, ἐπιγραφές, ἄμεσες καί ἔμμεσες μαρτυρίες). Μέ βάση αὐτές τίς πληροφορίες γράφεται ἡ ἱστορία τῶν μοναστηριῶν, γίνεται λόγος γιά ἐξέχουσες προσωπικότητες πού συνδέονται μέ τό μοναστήρι, ἐπισκόπους, τοπικούς ἁγίους, ἀσκητές, μοναχούς, ἐκκλησιαστικούς ἄνδρες. Ἡ ἀρχαιολογική προσέγγιση γίνεται κατά τρόπο γενικό καί περιορίζεται στίς ὑπάρχουσες ἐγκατα-

στάσεις τῶν μοναστηριῶν, τήν ναοδομία καί τίς τοιχογραφίες. Ἀνάλογα μέ τή σημερινή κατάσταση, στήν ὁποία βρίσκεται κάθε μοναστήρι, καί τήν ἱστορία του γίνονται ἰδιαίτερες ἀναφορές στήν ἐθνική δράση πού ἀνέπτυξε στίς περιόδους τοῦ Βυζαντίου καί τῆς Τουρκοκρατίας, μέ ἔμφαση τό 1821-22, 1878, 1904-8 (Μακεδονικός ἀγώνας), 1912-13 (Βαλκανικοί πόλεμοι) ἕως καί τίς ἡμέρες μας, καθώς καί στήν πιθανή συμβολή του στό ἔργο τῆς παιδείας τῆς περιοχῆς.

Παράλληλα μέ τήν ἱστορική καί ἀρχαιολογική παρουσίαση τῆς κάθε μονῆς ἔχουμε ἀναφορές καί στή λαογραφία καί τίς παραδόσεις. Ἐπίσης στίς βιβλιοθῆκες, στά κειμήλια καί στά ἱερά λείψανα πού φυλάσσονται σ' αὐτά.

Ἰδιαίτερα σημαντικό εἶναι τό γεγονός πώς στά λήμματα γιά τά Μοναστήρια τῆς Μακεδονίας συμπεριλαμβάνονται καί οἱ μοναστικές ἀδελφότητες πού ἱδρύθηκαν στίς τελευταῖες δεκαετίες τοῦ αἰώνα μας. Αὐτό ἀποβλέπει στό νά φανεῖ ἡ διαρκής ἄνθηση καί ἡ ἀδιάκοπη ἱστορική συνέχεια τοῦ Ὀρθόδοξου Μοναχισμοῦ στό χῶρο τῆς Μακεδονίας μέχρι σήμερα.

Ἀπό τή συγκέντρωση τοῦ ὑλικοῦ στίς ἐπιμέρους ἐπαρχίες προκύπτει ἕνας πολύ μεγάλος ἀριθμός μονῶν καί μετοχίων. Ἀπό τήν πρώτη καταμέτρηση φθάσαμε στόν ἀριθμό τῶν 362 μοναστηριῶν καί 52 μετοχίων τῶν μονῶν. Ἐδῶ πρέπει νά σημειώσουμε πώς τό ἐρευνητικό πρόγραμμα περιορίζεται στή συγγραφή λημμάτων μόνο γιά τά μοναστήρια ἤ τά μετόχια μονῶν πού ἐξελίχθηκαν σέ μοναστήρια, διότι ὁ συνολικός ἀριθμός τῶν μετοχίων, ἰδιαίτερα τοῦ Ἁγίου Ὄρους, πού καταγράφηκαν εἶναι τεράστιος καί ξεφεύγει ἀπό τό πλαίσιο τοῦ ἐρευνητικοῦ προγράμματος.

Ἡ γ' φάση τοῦ ἔργου περιλαμβάνει τή δημοσίευση τῶν λημμάτων γιά τά Μοναστήρια τῆς Μακεδονίας. Ἤδη ἡ σύνταξη τῶν λημμάτων βρίσκεται πρός τό τέλος. Οἱ ἐπί τόπου ἔρευνες καί οἱ φωτογραφήσεις τῶν μονῶν πού ἔγιναν ἀπό τά μέλη τῆς ἐρευνητικῆς ὁμάδας ἔχουν φέρει στό φῶς πλοῦτο πολύτιμων πληροφοριῶν. Ἡ δημοσίευση ὅλου αὐτοῦ τοῦ ὑλικοῦ ταξινομημένου στίς ἐκκλησιαστικές ἐπαρχίες τῆς Μακεδονίας καί τίς ἐπιμέρους μονές τῆς κάθε ἐπαρχίας θά παρουσιάσει ἀνάγλυφα τήν πνευματική ζωή τῆς Μακεδονίας καί τό σπουδαῖο ρόλο πού διαδραμάτισαν σ' αὐτήν τά ὀρθόδοξα μοναστήρια τῆς περιοχῆς.

Οἱ ἀναλυτικοί πίνακες πού ἀκολουθοῦν παραθέτουν τίς μονές πού ἔχουν ἐντοπισθεῖ καί καταγραφεῖ σ' ὅλες τίς ἐκκλησιαστικές ἐπαρχίες τῆς Μακεδονίας ἀπό τούς συνεργάτες τοῦ προγράμματος:

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗΣ

Ὀνομασία Μονῆς

1. Ἁγίου Ἀθανασίου
2. Ἀκαπνίου
3. Ἀκρουλλίου
4. Ἁγίων Ἀνάργυρων
5. Ἁγίων Ἀποστόλων
6. Ἁγίας Βαρβάρας (Μετόχι)
7. Ἁγίου Βασιλείου
8. Βλατάδων
9. Γεροντίου
10. Ἁγίου Γεωργίου (Μετόχι τῆς Χιλανδαρίου)
11. Ἁγίου Γεωργίου τοῦ Κανιτοῦ
12. Ἁγίου Γεωργίου τοῦ Λαγγαδινοῦ (Μετόχι τῆς Φιλοθέου)
13. Ἁγίου Γεωργίου (Μετόχι τῆς Ἰβήρων)
14. Ὁσίου Δαβίδ
15. Ἑξαπτερύγων
16. Ἁγίου Εὐθυμίου (μετόχι τῆς Λαύρας)
17. Προφήτη Ζαχαρία
18. Ἁγίας Ζηναΐδος (Μετόχι τοῦ Ἁγίου Παντελεήμονος)
19. Προφήτη Ἠλία (Μετόχι τῆς Χιλανδαρίου)
20. Ἁγίας Θεοδώρας
21. Ἁγίου Θεοδώρου τοῦ Κύρ-Μάμμα
22. Ἀχειροποιήτου
23. Γοργοεπηκόου
24. Ἁγίας Ἱερουσαλήμ
25. Ἁγίου Ἰλαρίωνος
26. Κύρ-Ἰσαάκ
27. Ἁγίου Ἰωάννη τοῦ Θεολόγου
28. Κύρ-Ἰωήλ (Μετόχι Ἁγίας Ἀναστασίας)
29. Καίσαρος
30. Ἁγίου Κλήμεντος (Μετόχι τῆς Ἰβήρων)
31. Λαγοδιάτου
32. Λατόμου
33. Ἁγίου Λαυρεντίου
34. Λεοντίου
35. Ἁγίου Λουκᾶ
36. Κύρ-Μαξίμου
37. Θεοτόκου τοῦ Μαστούνη

38. Ἁγίας Ματρώνας
39. Νέα Μονή
40. Ἁγίου Νικολάου
41. Ἁγίου Νικολάου Ὀρφανοῦ
42. Ἁγίου Νικολάου τοῦ Παλαιοφαβᾶ
43. Ἁγίου Προδρόμου
44. Ἁγίου Στεφάνου
45. Τεσσαράκοντα μαρτύρων
46. Ἁγίας Τριάδος (Μετόχι τῆς Λαύρας)
47. Ὑπομιμνήσκοντος
48. Ἁγίας Φωτεινῆς (Μετόχι τῆς Λαύρας)
49. Ἁγίας Φωτίδος
50. Μετόχι τῆς Χορταΐτου, Χριστοῦ τοῦ Ἁγιομαυρίτου
51. Κύρ-Κυροῦ
52. Μεταμορφώσεως
53. Παντοκράτορος
54. Σωτῆρος Χριστοῦ
55. Φιλανθρώπου
56. Φιλοκάλλου
57. Κοιμήσεως Θεοτόκου
58. Τιμίου Προδρόμου (Παλαιοημ.) Πανόραμα - Θέρμη

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΝΕΑΠΟΛΕΩΣ & ΣΤΑΥΡΟΥΠΟΛΕΩΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Κοιμήσεως Θεοτόκου (Μετόχιον I.M. Ὁσίου Γρηγορίου Ἄθω)	
2. Μεταμορφώσεως Σωτῆρος	Χορτιάτης
3. Ἀρχιμανδρίτου Νικοδήμου (*παλαιοημερολογητική*)	Φίλυρον
4. Ἁγίας Τριάδος	Νέα Εὐκαρπία
5. Ἁγίας Τριάδος (*παλαιοημερολογητική*)	Φίλυρον

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΝΕΑΣ ΚΡΗΝΗΣ ΚΑΙ ΚΑΛΑΜΑΡΙΑΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Μετόχιον I.M. Βλατάδων	

2. Παντανάσσης (*παλαιοημερολογητική*)	Περιστερά

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΛΑΓΚΑΔΑ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου	Ἀσκός
2. Μεταμορφώσεως τοῦ Σωτῆρος	Σοχός
3. Παντοκράτορος	Μελισσοχώρι
4. Ἁγ. Τριάδος	Πέντες Βρύσες

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΦΙΛΙΠΠΩΝ, ΝΕΑΠΟΛΕΩΣ ΚΑΙ ΘΑΣΟΥ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἀρχαγέλλου Μιχαήλ	Θεολόγος Θάσου
2. Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου	Μαριές Θάσου
3. Μεταμορφώσεως τοῦ Σωτῆρος	Νικητές Καβάλας
4. Ἁγ. Παντελεήμονος	Πρίνος Θάσου
5. Ἁγίου Σίλα	Καβάλα

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΣΕΡΡΩΝ ΚΑΙ ΝΙΓΡΙΤΗΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἁγ. Ἀναργύρων	Χιονοχώρι
2. Ἁγίας Βαρβάρας	Βερνάρους «εἰς τὴν παραλιμνίαν»
3. Ἁγ. Γεωργίου	Κερδύλια
4. Ἁγίου Γεωργίου Κρυονερίτου (μετόχιον ἱ.μ. Τιμίου Προδρόμου)	Μόδιον
5. Ἁγ. Γεωργίου τοῦ Παριάκου	Παραλίμνιο
6. Ἁγίου Μεγαλομάρτυρος Δημητρίου	Ἅγιον Πνεῦμα
7. Ἁγίου Ἰω. Χρυσοστόμου	Σέρρες
8. Ἁγ. Νικολάου (*παλαιοημερολογητική*)	Σέρρες
9. Ἁγ. Νικολάου Καμενικαίας (μετόχιον ἱ. μ. Χελανδαρίου)	Καμενίκεια
10. Παναγίας Βύσσιανης	Μετόχι
11. Παναγίας Γοργοεπηκόου (*παλαιοημερολογητική*)	Νιγρίτα

12. Παναγίας Ἐλεούσης (μετόχιον τῆς μ. Μεγίστης Λαύρας;)	Σέρρες
13. Θεομήτορος (Νέα Μονή)	Σέρρες
14. Θεοτόκου	Μότσιαλη
15. Ἁγίου Πνεύματος (ἢ Ἁγ. Τριάδος)	Ἅγιον Πνεῦμα
16. Προφήτου Ἠλιοῦ (μετόχιον ἱ.μ. Τιμίου Προδρόμου)	Ἅγιον Πνεῦμα
17. Σκάλιτζας	Ἄγνωστη
18. Τιμίου Προδρόμου	Ἀηδονοχώρι
19. Τιμίου Προδρόμου	Μακρυναρίκι
20. Τιμίου Προδρόμου	Μενοικέως Ὄρος
21. Τιμίου Προδρόμου (μετόχιον τῆς προηγουμένης)	Σέρρες
22. Ἁγ. Ἰωάννου Προδρόμου	Σέρρες
23. Ἀσκητήριο Ἁγίας Μαρίνης	Δάφνη

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΔΡΑΜΑΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἀναλήψεως τοῦ Σωτῆρος	Ταξιάρχες Δράμας
2. Ἀχειροποιήτου (Εἰκοσιφοινίσσης)	Παγγαῖον
3. Παναγίας Ἡλιοκάλλου (μετόχιον τῆς ἱ. μονῆς Εἰκοσιφοινίσσης)	Σέρρες

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΕΛΕΥΘΕΡΟΥΠΟΛΕΩΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἁγ. Δημητρίου	Νικήσιανη
2. Ἁγ. Παντελεήμονος	Χρυσόκαστρο Ἐλευθερουπ
3. Ὑπαπαντῆς τοῦ Χριστοῦ	Ἐλευθερούπολη

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΣΙΔΗΡΟΚΑΣΤΡΟΥ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἁγ. Γεωργίου (Μοναστηράκι)	Σιδηρόκαστρο

2. Ζωοδόχου Πηγῆς	Σιδηρόκαστρο
3. Ἁγ. Κηρύκου καί Ἰουλίττης	Σιδηρόκαστρο
4. Προφήτου Ἠλιοῦ	Σιδηρόκαστρο
5. Πρωτομ. Στεφάνου καί Ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου	Σιδηρόκαστρο
6. Τιμίου Προδρόμου	Σιδηρόκαστρο

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΖΙΧΝΩΝ ΚΑΙ ΝΕΥΡΟΚΟΠΙΟΥ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Μετόχι τῆς ἱ.μ. Ἁγ. Αἰκατερίνης Σινᾶ	Σφολινός (Σφελινός)
2. Ἀναλήψεως τοῦ Σωτῆρος	Πρώτη Ζιχνῶν
3. Ἁγ. Ἀναστασίας Φαρμακολυτρίας	Ζίχνη
4. Θεομήτορος «τῆς Ὀστρινῆς»	Ζίχνη
5. Ἁγ. Κυριακῆς	Ἀλιστράτη
6. Ἁγ. Μαρίνης (Καλῆς Βρύσεως)	Ζίχνη
7. Ἁγ. Μηνᾶ	Ἀλιστράτη
8. τῆς Μητροπόλεως (ἢ Ταξιαρχῶν)	Ζίχνη
9. Ταξιάρχου Μιχαήλ τῶν Ἄνω Δυνάμεων	Ζίχνη
10. Μονύδριον (πατριαρχικόν) Ἁγ. Νικολάου	«περί τά Ζίχνα»
11. Ἁγ. Παρασκευῆς	Δομῆρος Ζιχνῶν
12. Ἁγίας Τριάδος	Τούμπα Ζιχνῶν

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΠΟΛΥΑΝΗΣ ΚΑΙ ΚΙΛΚΙΣΙΟΥ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἁγ. Γεωργίου	Ἄνυδρο
2. Ὁσίου Νικοδήμου	Πεντάλοφος
3. Παναγίας	Γουμένισσα
4. Παναγίας (Κεσισλίκι)	Γερακάρι-Δίβουνο

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΙΕΡΙΣΣΟΥ, ΑΓ. ΟΡΟΥΣ ΚΑΙ ΑΡΔΑΜΕΡΙΟΥ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἁγίων Ἀναργύρων	Ἀρναία

2. Ἁγίου Ἀνδρέου	Περιστερά
3. Ἀρχαγγέλου	Στρατονίκη
4. Ἄσπρης Ἐκκλησίας (ἄγνωστη μονή)	Στρατώνι-Στρατονίκη
5. Θεοτόκου τοῦ Γομάτου ἢ Ὀρφανοῦ	Γομάτι
6. Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου	Ἱερισσός
7. Ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Κολοβοῦ	Ἱερισσός
8. Ἁγίου Νικολάου τοῦ Βουνοῦ	Στρατονίκη-Στρατώνι
9. Ἁγ. Νικολάου Γαλατίστης	Γαλάτιστα (Πανίκοβα)
10. Ἁγίου Νικολάου τοῦ Μελισσουργείου	Οὐρανούπολις-Κομήτισσα
11. Ἁγίου Νικολάου τοῦ Σκορπίου	Οὐρανούπολις-Κομήτισσα
12. Παναγίας Σπηλαιωτίσσης	Στάγειρα (Σιδηροκαύσια)
13. Σιδηροκαύστου (;)	Στάγειρα (Σιδηροκαύσια)
14. Ἁγίας Χριστίνης	Οὐρανούπολις

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΚΑΣΣΑΝΔΡΕΙΑΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἁγίου Ἀθανασίου	Ἄγνωστη
2. Ἁγ. Ἀναστασίας τῆς Φαρμακολύτριας Σταυροπηγιακή	Βασιλικά
3. Ἀποκενταύρων	Ἄγνωστη
4. Ἁγίων Ἀποστόλων	Ὀρμύλια
5. Ἁγίου Ἀρσενίου τοῦ Καππαδόκη	Βατοπέδι
6. Βράτζεβας	Ἄγνωστη
7. Ἁγ. Γεωργίου τοῦ Τροπαιοφόρου	Σάρτη
8. Δοχειαρίου (ἄγνωστη μονή)	Ν. Ὄλυνθος Μαριανά
9. Εὐαγγελισμοῦ τῆς Θεοτόκου	Ὀρμύλια
10. Θεοτόκου	Ὀρμύλια
11. Θεοτόκου τοῦ Ἀββακούμ ἢ Ἀμπακούμ	Ἁγ. Παντελεήμων
12. Θεοτόκου Λινοβροχίου	Βασιλικά
13. Θεοτόκου Σκαρανοῦ	Ὀρμύλια

14. Θεοτόκου τοῦ Πολυγύρου ἢ Θεοτόκου τῶν Χαβουνίων	Πολύγυρος
15. Ἱερομνήμονος (ἄγνωστη μονή)	Βουρβουρού
16. Ἀποστόλου καί Εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου	Σουρωτή
17. Ἁγ. Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου	Μεταμόρφωση
18. Καρδιογνώστου	Ἄγνωστη
19. Καρκαρέας (ἄγνωστη μονή)	Σήμαντρα
20. Κελίων (ἄγνωστη μονή)	Κελί
21. Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου	Πολύγυρος
22. Λουκᾶ	Ἄγνωστη
23. Μουστάκωνος	Ἄγνωστη
24. Ἁγίου Νικολάου τοῦ Χρυσοκαμάρου	Ἅγ. Νικόλαος
25. Ὀρθογομάτου	Ἄγνωστη
26. Παναγίας Κεχαριτωμένης	Ταγαράδες
27. Ἁγίας Παρασκευῆς	Ταγαράδες
28. Ἁγίου Παύλου	Σπαθιά
29. Χριστοῦ Σωτήρος	Ταγαράδες

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΚΙΤΡΟΥΣ ΚΑΙ ΚΑΤΕΡΙΝΗΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἁγίου Ἀθανασίου	Κολινδρός
2. Γεννήσεως Θεοτόκου Κανάλων	Πλαταμώνας
3. Ἁγίου Γεωργίου	Κορινός
4. Ἁγίου Δημητρίου Οἰκονομείου	Ἄγνωστη
5. Ὁσίου Διονυσίου	Ὄλυμπος
6. Ὁσίου Διονυσίου	Σκάλα Λιτοχωρίου
7. Εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου Πέτρας	Στενά Πέτρας
8. Ὁσίου Ἐφραίμ	Κονταριώτισσα
9. Κοιμήσεως Θεοτόκου Μακρυρράχης	Ρυάκια
10. Μεταμορφώσεως Σωτῆρος	Ραψάνη
11. Παναγίας	Πυργετός
12. Ἁγίας Τριάδος	Ὄλυμπος

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΒΕΡΡΟΙΑΣ ΚΑΙ ΝΑΟΥΣΗΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἁγίου Ἀθανασίου	Σφήνιτσα

2. Ἁγίων Ἀναργύρων	Νησί
3. Ἀναστάσεως Σωτῆρος Χριστοῦ	Βέροια
4. Ὁσίου Ἀντωνίου	Βέροια
5. Γεννήσεως Παναγίας Καληπέτρας	Ἁλιάκμονας
6. Ἁγίου Γεωργίου	Βέροια
7. Ζωοδόχου Πηγῆς	Παναγιούλα, Νάουσα
8. Προφήτου Ἠλιοῦ	Ἁλιάκμονας
9. Ἐξωκκλήσιον Προφ. Ἠλιοῦ	Νάουσα
10. Ἁγίων Θεοδώρων	
11. Θεοτόκου τῆς Ἐλεούσης	Βέροια
12. Θηριομάχου	Βέροια
13. Ἁγίας Ἱερουσαλήμ	Βέροια
14. Ἁγίας Κυριακῆς	Λουτρός
15. Ἁγίου Κηρύκου και Ἰουλίττης	Βέροια
16. Ἁγίου Λαζάρου	Ἁλιάκμονας
17. Μουτσάλης	Πολυδένδρι
18. Ἁγίου Νικολάου	Βέροια
19. Ἁγ. Νικολάου (ἐνορίας ὁσίου Ἀντωνίου)	Βέροια
20. Ἁγίου Νικολάου	Χαρίεσσα
21. Παναγίας Κυριωτίσσης	Βέροια
22. Παναγίας Δοβρᾶς	Δοβρά
23. Παναγίας τῆς Δόλιανης	
24. Ἔξω Παναγιᾶς	Βέροια
25. Παναγίας Καμαριωτίσσης (ὁσίου Ἀντωνίου)	Βέροια
26. Παναγίας Σουμελᾶ	Βέρμιον
27. Ἁγίων Πάντων	Πιέρια
28. Ἁγίου Πνεύματος	Δούρλια Νάουσας
29. Τιμίου Προδρόμου «Σκήτη Βεροίας»	Ἁλιάκμονας
30. Προδρόμου Ἀσπιέτου	Βέροια
31. Τιμίου Προδρόμου	Νάουσα
32. Προδρόμου Πέτρας	Βέροια
33. Σωτῆρος/Ἐξωκκλήσιον Ἁγίου Σωτῆρος	Νάουσα
34. Σωτῆρος Ἀντιφωνητοῦ	Βέροια
35. Ταξιαρχῶν	Νάουσα

36. Ὑπαπαντῆς ἢ Ἁγ. Νικολάου Νάουσα

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΕΔΕΣΣΗΣ, ΠΕΛΛΗΣ ΚΑΙ ΑΛΜΩΠΙΑΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἁγίου Ἀθανασίου	Ἄγρας
2. Ἁγίου Ἀθανασίου	Παλαιός Μυλότοπος
3. Ἁγίων Ἀναργύρων	Ἔδεσσα
4. Ἀρχαγγέλου Μιχαήλ	Ἀρχάγγελος
5. Γεννήσεως τῆς Θεοτόκου	Νησί
6. Ἁγίου Γεωργίου (;)	Βρυττά
7. Ἁγ. Γεωργίου Περιστερεώτα	Ροδοχώρι
8. Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ	Κουφάλια
9. Ἁγίων Θεοδώρων	Θεοδωράκειο
10. Ἁγίου Ἰλαρίωνος Μογλενῶν	Πρόμαχοι
11. Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου	Λάκκα
12. Ἁγίου Μηνᾶ	Νερόμυλος - Ἴδα
13. Ἁγ. Νικολάου (;) Βιζοβᾶς	Μεγαπλάτανος
14. Παναγίας Γαβαλιωτίσσης	Ἔδεσσα
15. Ἁγίας Παρασκευῆς	Γιαννιτσά
16. Ἁγίας Παρασκευῆς	Καρυδιά
17. Ἁγίων Πέτρου καί Παύλου	Ἅγιος Λουκᾶς
18. Προφήτου Ἠλιοῦ (;)	Χρυσή (Μογλενά)
19. Ἁγίου Σπυρίδωνος	Μπάνια
20. Τιμίου Προδρόμου	Πρόδρομος
21. Τιμίου Σταυροῦ (Ἁγ. Τριάδος)	Μεσημέρι
22. Ἁγίας Τριάδος	Ἔδεσσα (Λόγγος)
23. (Ἄγνωστη μονή)	Νότια
24. (Ἄγνωστη μονή)	Πετριά

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΚΑΣΤΟΡΙΑΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἁγίων Ἀναργύρων	Μελισσότοπος (Χόλιστα)
2. Ἁγίων Ἀποστόλων	Μπιθκούκι ἢ Βυθκούκι
3. Ἁρμονιανῶν (Ἁγίας Παρασκευῆς;)	Ἄργος Ὀρεστικό
4. Ἁγίου Γεωργίου	Ἑπταχώρι
5. Ἁγίου Γεωργίου τοῦ Βουνοῦ	Καστοριά

6. Ἁγίου Γεωργίου τοῦ Μουζαβίκη	Καστοριά
7. Ἁγίου Δημητρίου	Καστοριά
8. Εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου	Ἐπταχώρι
9. Εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου	Καστοριά
10. Ἁγίου Ζαχαρίου	Γράμμος
11. Μεταμορφώσεως τοῦ Σωτῆρος	Μεταμόρφωση
12. Ἁγίου Νικολάου	Καστοριά
13. Ἁγίου Νικολάου	Κορομηλιά (Σλίβενη)
14. Ἁγίου Νικολάου	Μπιθκούκι ἢ Βυθκούκι
15. Ἁγίου Νικολάου	Τσιρίλοβο
16. Ἁγίου Νικολάου τοῦ Κωστίτζη ἢ Κωττίκη	Καστοριά
17. Παναγίας	Κλεισούρα
18. Παναγίας Ἀκαταμαχήτου	Καστοριά
19. Παναγίας Ἐλεούσης	Καστοριά
20. Παναγίας Εὐαγγελιστρίας	Καστοριά
21. Παναγίας Μαυριωτίσσης	Καστοριά
22. Παναγίας τοῦ Μουζαβίκη	Καστοριά
23. Παναγίας Φανερωμένης	Καστοριά
24. Ἁγίας Παρασκευῆς	Βασιλειάδα
25. Ταξιαρχῶν	Ἁγία Ἄννα
26. Ταξιαρχῶν	Ἀετός
27. Ταξιαρχῶν	Ἄνω Σλίβενη
28. Τιμίου Προδρόμου	Σλημνίτζα-Ἄρτζα

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΣΕΡΒΙΩΝ ΚΑΙ ΚΟΖΑΝΗΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἀναλήψεως Σωτῆρος	Κοζάνη
2. Ἀναλήψεως Σωτῆρος (*παλαιοημερολογητική*)	Κοζάνη
3. Ἁγίου Ἀντωνίου	Σιάπκα
4. Γενέθλιον Παναγίας	Ζιδάνι
5. Ἁγίων Θεοδώρων	Σέρβια
6. Κοιμήσεως Θεοτόκου	Τριγωνικό Σερβίων
7. Ἁγίας Παρασκευῆς	Πλατανόρεμα
8. Ἁγίας Τριάδος	Λαριοῦ
9. Ἁγίας Τριάδος	Βελβενδός
10. Ἄγνωστη μονή	Χαραυγή

11. Ἄγνωστη μονή	Κρανίδι

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΓΡΕΒΕΝΩΝ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Εὐαγγελισμοῦ Θεοτόκου	Βουνάσα
2. Κοιμήσεως Θεοτόκου	Σπήλαιον
3. Κοιμήσεως Θεοτόκου	Τορνίκι
4. Ἁγίου Λουκᾶ	Περιβόλι
5. Ὁσίου Ναούμ	Περιβόλι
6. Ὁσίου Νικάνορος	Ζάβορδα
7. Ἁγίου Νικολάου	Περιβόλι
8. Ἁγίου Νικολάου	Μοναχήτι
9. Ἁγίας Παρασκευῆς	Σαμαρίνα
10. Παμμ. Ταξιαρχῶν	Ταξιάρχης
11. Ἁγίας Τριάδος	Γόργινη Κηπουργιοῦ
12. Ἁγίας Τριάδος	Ἀβδέλλα

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΦΛΩΡΙΝΗΣ, ΠΡΕΣΠΩΝ ΚΑΙ ΕΟΡΔΑΙΑΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἀρχαγγέλου Γαβριήλ (;)	Κάτω Κλεινές
2. Γεννήσεως τῆς Θεοτόκου	Ἰτέα
3. Ἁγίου Δημητρίου (;)	Κρυόβρυση
4. Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου	Κλαδοράχη
5. Ἁγίου Κωνσταντίνου καί Ἑλένης (;)	Ἄρδασα
6. Ἁγίου Λουκᾶ (;)	Πολυπόταμος
7. Ἁγίου Νικολάου	Βεύη
8. Παναγίας	Ἅγιος Χριστόφορος
9. Παναγίας τῆς Πορφύρας	Ἅγιος Ἀχίλλειος
10. Ἁγίας Παρασκευῆς	Μηλοχώρι
11. Ἁγίου Προκοπίου (;)	Ἄνω Κλεινές
12. Προφήτου Ἠλιοῦ (;)	Ἄνω Κλεινές
13. Ἁγίας Τριάδος	Πισοδέρι
14. Ἁγίου Χαραλάμπους	Ἀχλάδα
15. Ἀσκηταριό Ἀναλήψεως	Μεγάλη Πρέσπα
16. Ἀσκηταριό Μεταμορφώσεως	Μεγάλη Πρέσπα
17. Ἀσκηταριό Παναγίας Ἐλεούσης	Μεγάλη Πρέσπα

ΙΕΡΑ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΣ ΣΙΣΑΝΙΟΥ ΚΑΙ ΣΙΑΤΙΣΤΗΣ

Ὀνομασία Μονῆς	Τοποθεσία
1. Ἁγίου Ἀθανασίου	Ἐράτυρα
2. Ἁγίου Ἀθανασίου Ζηκόβιστας (Σπήλιου)	Καστανοχώριον
3. Ἁγίου Ἀθανασίου	Τσοτύλιον
4. Γεννήσεως τῆς Θεοτόκου	Δρυόβουνον
5. Ἁγίου Γεωργίου	Δασύλλιον
6. Ἁγίου Δημητρίου	Βλάστη
7. Εἰσοδίων τῆς Θεοτόκου	Ζώνη
8. Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου	Μικρόκαστρον
9. Κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου	Σισάνιον
10. Ἁγίου Κωνσταντίνου καί Ἑλένης	Βογατσικόν
11. Ἁγίου Μάρκου	Ἐράτυρα
12. Μεταμορφώσεως τοῦ Σωτῆρος	Δρυόβουνον
13. Ἁγίου Νικάνορος	Ἐράτυρα
14. Ἁγίας Παρασκευῆς Δομαβιστίου	Φλαμουριά
15. Προφήτου Ἠλιοῦ	Ἀνθούσα
16. Ἁγίας Τριάδος	Πελεκάνος
17. Ἁγίας Τριάδος Βυθοῦ	Αὐγερινός
18. Ἁγίου Φανουρίου	Τσοτύλιον
19. Ἄγνωστη μονή	Πολυκάστανον
20. Ἄγνωστη μονή	Τριάδα

Παρατίθενται ἐπίσης δειγματοληπτικὰ λήμματα-ἄρθρα μοναστηριῶν πού συνέταξαν συνεργάτες τοῦ προγράμματος. Ἐπιλέχθηκαν μικρά λήμματα, ὥστε νά μήν ἐπεκταθεῖ πολύ ἡ παρουσίαση τοῦ προγράμματος· ὅσα ἀπό τά λήμματα ἀναφέρονται σέ μεγάλες μονές εἶναι ἐκτενέστερα. Καὶ τά παρατιθέμενα ὅμως δείχνουν τόν τρόπο καί τή μέθοδο ἐργασίας καί δίνουν μία πρώτη εἰκόνα τῆς ἐργασίας.

Συμεών Πασχαλίδης

ΙΕΡΑ ΜΟΝΗ ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΗΛΙΟΚΑΛΛΟΥ (ΣΕΡΡΕΣ)

Γεωγραφική θέση

Ἡ βυζαντινή μονή τῆς Παναγίας Ἡλιοκάλλου βρισκόταν ἐκτός τῶν ἀνατολικῶν τειχῶν τῆς πόλεως τῶν Σερρῶν, στό βόρειο τμῆμα τοῦ προαστίου τῶν Καντακουζηνῶν, τό ὁποῖο ἦταν ἰδιοκτησία τῆς ἱ. μονῆς Εἰκοσιφοινίσσης καί ἀργότερα μετονομάστηκε σέ προάστιο «τῆς Λιόκαλης», προσλαμβάνοντας κατά συνεκδοχή τήν ἐπωνυμία τῆς μονῆς Ἡλιοκάλλου.

Ἵδρυση - Ἱστορία

Πρωτοεμφανίζεται στό ἱστορικό προσκήνιο τό ἔτος 1326 σέ χρυσόβουλλο τοῦ αὐτοκράτορα Ἀνδρονίκου Β' Παλαιολόγου, στό ὁποῖο ἐπικυρώνονται οἱ κτήσεις τῆς Ἀθωνικῆς μονῆς Φιλοθέου («*πλησίον τῆς διὰ χρυσοβούλλου γῆς τῆς κατεχομένης παρὰ τοῦ οἰκείου τῆς βασιλείας μου τοῦ Τρουλινοῦ καὶ τῆς γῆς τῆς μονῆς Ἡλιοκάλου*»). Ἀπό τό Σεπτέμβριο τοῦ 1323 ἤδη γίνεται μνεία τοῦ ναοῦ τῆς Ἡλιοκάλλου σέ Χελανδαρινό ἔγγραφο («*ὑπὲρ τοῦ εἰς τὸ Λιβάδιον περὶ τὸν ναὸν τῆς Ἡλιοκάλλου ἐννομίου κατ' ἔτος κηπωρείου*»). Ὡστόσο δέν εἶναι δυνατόν νά ἐξακριβωθεῖ πρός τό παρόν ὁ χρόνος ἱδρύσεώς της ἤ τῆς μετατροπῆς τοῦ ναοῦ σέ καθολικό τῆς μονῆς.

Ἡ μονή περιῆλθε —ἄγνωστο ἀπό πότε ἀκριβῶς— στίς κτήσεις τῆς ἱ. μονῆς Εἰκοσιφοινίσσης Παγγαίου. Ὑπ' αὐτό τό καθεστώς (μετόχιο) μνημονεύεται γιά πρώτη φορά σέ σιγιλλιῶδες γράμμα τοῦ ἔτους 1477, τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Μαξίμου πρός τή μονή Εἰκοσιφοινίσσης. Τήν κυριότητα τῆς Εἰκοσιφοινίσσης ἐπί τοῦ μετοχίου τῆς Ἡλιοκάλλου ἐπικυρώνει καί ἐπιστολή τοῦ Πατριάρχου Μητροφάνους τό 1567.

Ἀξίζει νά σημειωθεῖ πώς καί στά δύο πατριαρχικά γράμματα ἡ μονή Ἡλιοκάλλου μνημονεύεται ὡς πατριαρχικό σταυροπήγιο («*Τὰ ὑπ' αὐτὴν εὑρισκόμενα πατριαρχικὰ σταυροπήγια... ἡ εἰς τὰς Σέρρας σεβασμία μονὴ τῆς Παναγίας μου, ἡ λεγομένη τῆς Ἡλιοκάλλου*»). Γιά τήν ὑπαγωγή της ὡς μετοχίου τῆς Εἰκοσιφοινίσσης συνεπιμαρτυροῦν καί οἱ σωζόμενες ἐπιγραφές: α) τοῦ ἔτους 1785 (ἐπί ἡγουμενίας Θεοφάνους) καί β) τοῦ ἔτους 1836, σύμφωνα μέ τήν ὁποία τό καθολικό τῆς μονῆς Ἡλιοκάλλου ἐπισκευάστηκε μέ δαπάνες τῆς Εἰκοσιφοινίσσης ἐπί προηγουμενίας Ἀκακίου τοῦ «αὐ-

τόχθονος». Ὡς μετόχιο μνημονεύεται τέλος καί ἀπό τό Γάλλο περιηγητή Cousinéry.

Ἡ ἱστορία τῆς μονῆς συνδέθηκε καί μέ τό μαρτύριο τοῦ πολιούχου τῆς πόλεως τῶν Σερρῶν, νεομάρτυρος Νικήτα, ὁ ὁποῖος ἐγκαταλείποντας τό Μάρτιο τοῦ 1808 τή μονή Παντελεήμονος στό Ἅγιον Ὄρος, ὅπου ἐμόναζε, ἔφθασε στίς Σέρρες διακατεχόμενος ἀπό τόν πόθο τοῦ μαρτυρίου. Ὅπως πληροφορούμαστε ἀπό τή χειρόγραφη ἐπιστολή τοῦ Κωνσταντίνου, Προηγουμένου τῆς μονῆς Ἡλιοκάλλου, πού σώζεται στόν κώδικα 862 τῆς μονῆς Παντελεήμονος, ὁ Νικήτας φθάνοντας στίς Σέρρες πῆγε στή μονή Ἡλιοκάλλου καί ἀρχικά ἀπέκρυψε τόν τόπο ἀπό τόν ὁποῖο προερχόταν καί τήν πρόθεσή του. Κατά τή διάρκεια τῆς νύχτας ὅμως ἀπεκάλυψε στόν Προηγούμενο τήν ἰδιότητα καί τό σκοπό του. Ὅταν τήν ἑπόμενη μέρα ἔφυγε ἀπ' τό μοναστήρι, ὁ Προηγούμενος Κωνσταντῖνος ἔδωσε ἐντολή στόν ἐφημέριο τοῦ ναοῦ νά τόν ἀκολουθήσει· μ' αὐτό τόν τρόπο ἔγινε γνωστό τό μαρτύριο τοῦ νεομάρτυρος Νικήτα καί στήν περιοχή τῶν Σερρῶν, ἀλλά καί στή μονή τῆς μετανοίας του, τή μονή Παντελεήμονος.

Ἡ μονή διαδραμάτισε σπουδαῖο ρόλο κατά τίς παραμονές τῆς ἐπαναστάσεως τοῦ 1821. Ἀπ' τά ἀπομνημονεύματα τοῦ Νικολάου Κασομούλη πληροφορούμαστε ὅτι ὁ πατέρας του Κωνσταντῖνος εἶχε ἀναλάβει τήν ὀχύρωση τῆς μονῆς Ἡλιοκάλλου μέ τήν πρόθεση νά τήν καταστήσει στρατηγικό κέντρο καί ὁρμητήριο τῶν Ἑλλήνων ἀγωνιστῶν. Γιά τήν ἐπίτευξη αὐτοῦ τοῦ στόχου ὁλόκληρη ἡ οἰκογένεια Κασομούλη ἐγκαταστάθηκε, μαζί μέ τό ὑπηρετικό προσωπικό της, στό μοναστήρι, μέ τήν πρόφαση τῆς ἀσήμαντης ἀσθένειας τοῦ μικροῦ τότε Νικολάου, ὥστε νά ἐπιδοθοῦν στήν κατά τό δυνατόν ἀρτιότερη ὀχύρωση τῆς μονῆς χωρίς νά κινήσουν τίς ὑποψίες τῶν Τούρκων.

Ἡ μονή κάηκε ὁλοσχερῶς ἀπό ἐμπρησμό τῶν Βουλγάρων κατά τή μεγάλη πυρπόληση τῆς πόλεως τῶν Σερρῶν τό 1913, σύμφωνα μέ τό ὑπόμνημα πού συνέταξε ὁ τότε γραμματέας τῆς Μητροπόλεως Σερρῶν Ἀθανάσιος Τέγος στίς 4 Ἰουλίου 1913 καί τό ὁποῖο περιέχει κατάλογο τῶν ναῶν καί μονῶν πού κάηκαν στίς Σέρρες. Τόν κατεστραμμένο ναό ἀναστήλωσε ἡ σερραϊκή οἰκογένεια Μπεσύρη τό 1951.

Ἐτυμολογία τῆς ἐπωνυμίας «Ἡλιόκαλλη»

Ἐκτενῆ φιλολογική συζήτηση ἔχει προκαλέσει μεταξύ τῶν ἐρευνητῶν ἡ ἐτυμολογία τῆς ἐπωνυμίας «*Ἡλιόκαλλη*», ἡ ὁποία συνήθως ἐκλαμβάνεται ὡς προερχόμενη ἀπό τό ἐπίθετο *ἡλιόκαλη*, πού ἁρμόζει στήν Παναγία (πρβλ. τούς χαρακτηρισμούς *ἡλιοστάλακτε θρόνε* καί *τήν καθαρωτέραν λαμπηδόνων ἡλιακῶν* τοῦ Παρακλητικοῦ κανόνος) καί μαρτυρεῖται τόσο

στά προαναφερθέντα ἀθωνιτικά ἔγγραφα ὅσο καί στόν κώδικα 862 τῆς μονῆς Παντελεήμονος («*Κωνσταντῖνος ὡς καὶ Προηγούμενος τῆς Ἡλιοκάλεως ἐπιβεβαιῶ*»). Σ' αὐτή τήν ἑρμηνεία ὡστόσο ἀντιτάσσονται οἱ γραφές· α. *Ἱλεούκαλις* πού ὑπῆρχε ἐπάνω σέ εἰκόνα τοῦ ναοῦ, καί β. *Ἐλεούκαλλις* σέ ἔμμετρη ἐπιγραφή μαρμάρινης πλάκας («*τοῦ γάρ καλλοῦ ἐλέους ἡ ρῆσις / ἧς οὐράνιος ἡ φύσις / ἐπιγράφεται πρεπόντως / Ἐλεούκαλλις ἡ κλῆσις*»). Θεωροῦμε ὡς ὀρθότερη τή γραφή Ἡλιόκαλλη, ἀφοῦ προσδίδει στό ὄνομα τῆς Παναγίας ἕνα σαφῆ καί εὐεξήγητο χαρακτηρισμό (αὐτή πού ἔχει τό κάλλος τοῦ ἥλιου), καί μαρτυρεῖται στά περισσότερα βυζαντινά ἔγγραφα πού μνημονεύουμε.

Ἡ πανήγυρη τῆς μονῆς

Ἡ μονή πανηγύριζε στίς 8 Σεπτεμβρίου, ἡμέρα τῆς ἑορτῆς τοῦ Γενεθλίου τῆς Θεοτόκου, στήν ὁποία ἦταν ἀφιερωμένο τό καθολικό. Κάθε χρόνο συγκεντρωνόταν ἐκεῖ μεγάλος ἀριθμός πιστῶν μέ ἀποτέλεσμα νά ἐξελιχθεῖ σύντομα σέ σημαντική ἐμποροπανήγυρη. Τό «πανηγύρι τῆς Λιόκαλης» ἔχει μεγάλη λαογραφική σπουδαιότητα. Εἶχε δέ ἐπικρατήσει καί ἡ φράση «ἐχτύπησε τό νταοῦλι τῆς Λιόκαλης», πού σήμαινε τήν ἀπαρχή τῶν ἐμπορικῶν συναλλαγῶν κι ἄλλων σοβαρῶν ἀσχολιῶν, ἀφοῦ τότε ἀρχίζει καί τό σχολικό ἔτος, καθώς ἐπίσης καί οἱ προετοιμασίες γιά τό χειμώνα.

Σήμερα ὁ ναός λειτουργεῖ ὡς μετόχι τῆς ἱ. μονῆς Εἰκοσιφοινίσσης.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

«*Αἱ Βουλγαρικαί ὠμότητες ἐν τῇ Ἀνατολικῇ Μακεδονίᾳ καί Θράκῃ 1912-1913*» Ἀθῆναι 1914, Ἐπίσημος Βίβλος.

Ἅγιος Νικήτας πολιοῦχος Σερρῶν, Βίος καί Ἀκολουθία, ἔκδ. Ἱ. Μητροπόλεως Σερρῶν καί Νιγρίτης, Ἀθήνα χ.χ.

Γκισδαβίδης Α., «Τό μετόχιον τῆς μονῆς Εἰκοσιφοινίσσης ἡ ἐν Σέρραις Παναγία ἡ Λιόκαλη», *Ἔρευνα* 37 (Μάρτ.-Ἀπρ. 1955), 17-18· 38 (Μάιος 1955), 21-23.

Κώδικας Ἀθωνιτικός 6369 (Παντελεήμονος 862), χαρτ., αἰ. ΙΘ' (σσ. 277-298) «Μαρτύριον τοῦ ἁγίου ἐνδόξου νεομάρτυρος Νικήτα τοῦ ἐν Σέρραις ἀθλήσαντος ἐν ἔτει 1809, Φεβρουαρίου 19».

Παπαγεωργίου Π., «Αἱ Σέρραι καί τά προάστεια τά περί τάς Σέρρας καί ἡ μονή Ἰωάννου τοῦ Προδρόμου», *BZ* 3(1894) 225-329.

Πέννας Π., *Ἱστορία τῶν Σερρῶν*, Ἀθῆναι 1966.

«Τό χρονικόν τῆς φωτιᾶς», *Σερραϊκά Χρονικά* 9 (1982-1983) 179-184.

Πέτροβιτς Ἐμμ., «Σερρῶν Λαογραφικά σύμμεικτα», *Σερραϊκά Χρονικά* 5 (1970) 149-150.

Σαμσάρης Δ., *Τουριστικός Ὁδηγός Νομοῦ Σερρῶν*, Σέρραι 1970.

Χρῆστος Ἀραμπατζῆς

ΝΕΑ ΜΟΝΗ [ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ]

Ἵδρυση

Ἱδρύθηκε ἀπό τόν μοναχό Μακάριο Χοῦμνο τό δεύτερο μισό τοῦ 14ου αἰώνα καί ἐτιμᾶτο ἐπ' ὀνόματι τῆς Θεοτόκου. Ὁ ἀκριβής χρόνος ἵδρυσης τῆς Μονῆς δέν μᾶς εἶναι γνωστός ἄν καί ἀπό τά πρόσωπα καί τά γεγονότα πού συνδέονται μέ τήν ἱστορία της εἶναι δυνατόν νά τόν προσδιορίσουμε μεταξύ τοῦ 1360-1370. Δυστυχῶς μέχρι σήμερα δέν μποροῦμε νά ἐντοπίσουμε τή μονή, καθώς οἱ διάφοροι ἐρευνητές πού ἀσχολήθηκαν μέ τό θέμα δέν κατέληξαν σέ σαφή συμπεράσματα. Ἡ μαρτυρία τοῦ ἐγκωμιαστῆ τοῦ ἡγουμένου τῆς Μονῆς Γαβριήλ ὅτι ἡ μονή κτίσθηκε στόν «*κάλλιστον τῆς πόλεως τόπον*» καί στά ἐρείπια ἀνακτόρων (...*ἵνα δήποτε καί βασίλεια ἵδρυτο*...) περιπλέκει παρά διευκολύνει τήν ἔρευνα. Παρ' ὅλα αὐτά τό σύνολο τῶν ἐρευνητῶν ἐπικεντρώνει τίς προσπάθειές του σέ δύο χώρους: α) Στά παλαιά ρωμαϊκά ἀνάκτορα στό κέντρο τῆς πόλεως, νότια τῆς Ἀψίδας τοῦ Γαλερίου. Τό πρόβλημα σ' αὐτόν τό χῶρο ἔγκειται στήν ἀνυπαρξία βυζαντινοῦ ναοῦ ἤ κτισμάτων τοῦ 14ου αἰώνα. β) Στά ἀνάκτορα τῶν βυζαντινῶν, στό δυτικό μέρος τῆς ἄνω πόλεως, κοντά στό σημερινό διοικητήριο. Στό χῶρο αὐτό, ἄν τελικά ἐκεῖ βρίσκονταν τά βυζαντινά ἀνάκτορα, ὑπάρχουν σοβαρές ἐνδείξεις πού συμμαρτυροῦν τήν ὕπαρξη μονῆς τοῦ 14ου αἰώνα, ὅπως ὁ βυζαντινός ναός τοῦ Προφήτη Ἠλία τοῦ ὁποίου τό μέγεθος καί ἡ διαρρύθμιση ἁρμόζουν σέ καθολικό μονῆς, ἐνῶ ὁ τρόπος οἰκοδόμησής του συμφωνεῖ μέ τίς μαρτυρίες τοῦ ἐγκωμιαστῆ τοῦ Γαβριήλ.

Ἐντούτοις τίποτα δέν μπορεῖ νά λεχθεῖ ἀνεπιφύλακτα, ἀφοῦ ὑπάρχουν ἀκόμη ἀρκετά σκοτεινά σημεῖα τῆς ἱστορίας τῆς Μονῆς ὅπως θά δοῦμε παρακάτω.

Ἱστορία

Ἡ Νέα Μονή ἱδρύεται γύρω στό 1360, καθώς τό μικρό ἀσκητήριο τοῦ Μακαρίου Χούμνου θεωρεῖται ἀνεπαρκές καί μικρό γιά τόν ὄγκο τῶν μαθητῶν πού ἡ φήμη τῆς ἀρετῆς καί τῆς πνευματικῆς του προσωπικότητας ὁδήγησε γύρω του.

Ὅμως πρίν τό 1374 καί μή ἔχοντας περατώσει τήν οἰκοδόμηση τῆς μονῆς ὁ Μακάριος ἀναχωρεῖ ἀπό τή Θεσσαλονίκη ὑπακούοντας σέ ἐντολή τοῦ αὐτοκράτορα Ἰωάννη Ε' τοῦ Παλαιολόγου, πού τοῦ ἀναθέτει τήν ἡ-

γουμενία τῆς μονῆς Στουδίου στήν Πόλη. Ὁ Μακάριος ἐπιστρέφει μετά ἀπό πολλά χρόνια στή Μονή ὅπου καί πεθαίνει στά χέρια τοῦ μαθητῆ του Γαβριήλ.

Ἡ ἀναχώρηση τοῦ Μακαρίου σηματοδοτεῖ μιά νέα περίοδο στή ζωή τῆς νεαρῆς σέ ἡλικία καί μικρῆς σέ μέγεθος Νέας Μονῆς. Ὁ ἀγαπημένος του μαθητής Γαβριήλ, μετά ἀπό μικρή περίοδο στασιμότητας καί οἰκονομικῶν προβλημάτων, ἀναλαμβάνει τήν ἡγουμενία τῆς Μονῆς στή θέση τῶν Δαυΐδ καί Φιλοθέου. Ὁ νέος ἡγούμενος μέ ἰδιαίτερες ἱκανότητες καί δυναμική προσωπικότητα ἐπιτυγχάνει τήν ποθητή οἰκονομική εὐρωστία τῆς Μονῆς, ὁλοκληρώνει τά ἔργα οἰκοδόμησης καί ὠθεῖ τή νέα καί μικρή τότε μονή σέ μιά περίοδο ἀκμῆς.

Ἐγκαταλείπει κι αὐτός τή Θεσσαλονίκη λίγο πρίν τήν πτώση της στά χέρια τῶν Τούρκων τό 1387 ἀκολουθώντας τόν Μανουήλ Β' Παλαιολόγο στή φυγή του ἀπό τή συμπρωτεύουσα. Τόν συναντᾶμε μετά ἀπό μερικά χρόνια στήν Κωνσταντινούπολη ὅπου ἐκλέγεται ἡγούμενος τῆς μονῆς τῆς Χώρας καί κατόπιν ἐπίσκοπος Χαλκηδόνος. Μέ τήν ἰδιότητά του αὐτή ἐπιστρέφει στή Θεσσαλονίκη πρίν τό 1394 καί ἀναλαμβάνει τήν ἡγουμενία τῆς Νέας Μονῆς. Διατηρεῖται σ' αὐτή τή θέση ἕως τήν ἐκλογή του στό μητροπολιτικό θρόνο τῆς Θεσσαλονίκης τό 1397, ἄν καί ὑπάρχουν πιθανότητες νά διατήρησε καί τήν πρώτη του ἰδιότητα.

Ἡ Μονή συνεχίζει τήν ἀνάπτυξή της καί γιά τά ἑπόμενα χρόνια ὅπως μαρτυρεῖται στό «*Ὁδοιπορικόν*» τοῦ Ἰγνατίου ἐκ Σμολένσκ τό 1405, ἐνῶ βρίσκεται σέ ἑλληνικά χέρια καί μετά τήν ἅλωση τῆς Θεσσαλονίκης ἀπό τούς Τούρκους τό 1430. Μισθωτήριο συμβόλαιο πού συντάσσεται τό 1432 ἀποδεικνύει ὅτι ἡ Μονή ἐπέζησε τῶν πρώτων καταστροφῶν τοῦ 1430 καί διατήρησε, ἄν ὄχι ὅλη, μέρος τῆς περιουσίας της. Ἄγνωστη ὅμως παραμένει ἡ τύχη της κατά τίς καταστροφές καί λεηλασίες τῶν Τούρκων τό 1433, ἔτος κατά τό ὁποῖο ἐπέρχεται κάποια ἀλλαγή τῆς πολιτικῆς τοῦ Μουράτ ἔναντι τῶν ὑποδούλων χριστιανῶν. Ἡ διασπορά τῶν μοναχῶν της καί τῶν ἀρχείων της ὑποδεικνύει τήν καταστροφή της ἤ τή μετατροπή της σέ τζαμί, ἀλλά δυστυχῶς μόνο εἰκασίες ὑπάρχουν γιά τήν περαιτέρω ἱστορία της. Οἱ ἀπόψεις αὐτῶν πού ἀσχολήθηκαν μέ τό θέμα μποροῦν νά συνοψιστοῦν σέ τρεῖς: α) Ἡ Μονή μετετράπη σέ τζαμί τό 1433 ἤ ἀργότερα καί ταυτίζεται μέ κάποιον ἀπό τούς σωζόμενους μέχρι σήμερα βυζαντινούς ναούς τῆς πόλης, β) Καταστράφηκε παντελῶς ἀπό τούς Τούρκους ἤ ἀπό ἄγνωστη σ' ἐμᾶς αἰτία, καί γ) Ὑπήχθη σέ Μονή τοῦ Ἁγίου Ὄρους τῆς ὁποίας ἔγινε μετόχι καί ἐντοπίζεται σέ χῶρο σημερινῆς ἐκκλησίας πού δέν ἔγινε ποτέ τζαμί.

Ἀπό τήν ἱστορία τῆς Μονῆς δύο στοιχεῖα εἶναι ἄξια μνείας καί ἰδιαι-

τέρας προσοχῆς. Πρῶτον ἡ οἰκονομική εὐρωστία τῆς Μονῆς πού ὀφείλεται σέ δωρεές πολιτικῶν καί μή προσώπων τῆς ἐποχῆς καί δεύτερον ἡ ἐξέχουσα θέση πού κατέχει ἡ Νέα Μονή. Ἡ ἐξέχουσα θέση ἀντανακλᾶται στήν ὀνομασία της ὡς «*βασιλικῆς καί πατριαρχικῆς μονῆς*», καθώς καί στό δικαιοδοσιακό καθεστώς τῆς ἀπευθείας ὑπαγωγῆς της στό Οἰκουμενικό Πατριαρχεῖο χωρίς νά ἔχει ὁποιαδήποτε ἀναφορά στόν οἰκεῖο Μητροπολίτη. Οἱ ἐξέχουσες προσωπικότητες τῶν δύο ἡγουμένων τῆς Μονῆς καί οἱ σημαντικές θέσεις πού κατέλαβαν ἐντός τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως συνετέλεσε ὥστε αὐτή νά διατηρεῖ μιά περίοπτη θέση μεταξύ τῶν Μονῶν τῆς Θεσσαλονίκης καί νά προκαλεῖ σέ ἀρκετές περιπτώσεις τίς διαμαρτυρίες τῶν ἄλλων Μονῶν γιά τίς αὐθαίρετες κατακρατήσεις κτημάτων τους ἀπό τούς μοναχούς της. Ἡ διαμάχη μεταξύ τῆς Νέας Μονῆς καί τῆς μονῆς Ἀκαπνίου γιά τό κτῆμα κοντά στό χωριό Κολινδρός καί τό σθένος μέ τό ὁποῖο οἱ Νεαμονίτες τό κατακρατοῦσαν, πάνω ἀπό δέκα χρόνια, παρά τίς διάφορες παρεμβάσεις τοῦ Πατριαρχείου καί τῶν πολιτικῶν ἀρχῶν ὑπέρ τῶν Ἀκαπνιωτῶν ἀποτελεῖ ἔνδειξη τῆς ἰσχυρῆς της θέσης ἀνάμεσα στίς ἄλλες μονές τῆς Θεσσαλονίκης.

Μονύδρια: Μέ δωρεά τοῦ Ἀλεξίου Ἀγγέλου Φιλανθρωπηνοῦ τό 1389 παρέχεται στή Νέα Μονή τό μονύδριο τῆς μεγαλομάρτυρος Ἁγίας Φωτίδος μαζί μέ ὅλα τά κτήματα καί τά προνόμια του.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Δημητριάδης Β., *Τοπογραφία τῆς Θεσσαλονίκης τήν ἐποχή τῆς Τουρκοκρατίας 1430-1912*, Ε.Μ.Σ., Θεσσαλονίκη 1983.

Θεοχαρίδης Γ., «Ἡ Νέα Μονή Θεσσαλονίκης», *Μακεδονικά* 3 (1953-55) 334-352.

«Δύο νέα ἔγγραφα ἀφορῶντα εἰς τήν Νέα Μονή Θεσσαλονίκης» *Μακεδονικά* 4 (1955-1960) 315-351.

Λάμπρος Σπ., «Ἰσιδώρου Μητροπολίτου Θεσσαλονίκης ὀκτώ ἐπιστολαί ἀνέκδοτοι», *Νέος Ἑλληνομνήμων* 9 (1912) 359-375.

Λαούρδας Β., «Ὁ Γαβριήλ Θεσσαλονίκης», *Ἀθηνᾶ* 56 (1952) 203-204.

Λάσκαρης Ν., «Ναοί καί Μοναί τῆς Θεσσαλονίκης τό 1405 εἰς τό ὁδοιπορικόν τοῦ ἐκ Σμολένσκ Ἰγνατίου» *Τόμος Ἀρμενοπούλου*, Θεσσαλονίκη 1952, 318 καί 321-322.

Λαυριώτης Σπ., «Τά ἔγγραφα τῆς Μονῆς Περιστερῶν», *Θεολογία* 5 (1927).

Ὀρλάνδου Α., «Ἡ κάτοψις τοῦ Προφήτου Ἠλία τῆς Θεσσαλονίκης», *ΑΒΜΕ* τόμ. Α' 1935.

Χατζη-Ἰωάννου Μ., *Ἀστυγραφία τῆς Θεσσαλονίκης ἤτοι τοπογραφική περιγραφή τῆς Θεσσαλονίκης*, Δημοτική Βιβλιοθήκη αρ. 1, Θεσ/νίκη 1880.

Diehl Ch.-Le Tourneau M.-Saladin H., *Les monuments chrétiens de Salonique*, Paris 1918.

Dölger Fr., *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges*, München 1948.

Janin R., *Les églises et les monastéres des grands centres Byzantins*, Paris 1975.

Laurent V., "Le metropolite de Thessalonique Gabriel (1397-1416/19) et le couvent de NEA MONH", *Ἑλληνικά* 13 (1954) 241-253· "Ecrits spirituels inedits de Macaire Choumnos", *Ἑλλη-*

νικά 14 (1955) 40-86· "Une nouvelle fondation monastique des Choumnos, la Νέα Μονή de Thessalonique", *REB* 13 (1955) 109-130.

Lemerle P., "Studii bizantini e neoellenici" 9 (1957) 271-286.

Loenertz O.P., "Isidore Glabas, metropolite de Thessalonique" (1380-96), *REB* 6 (1948).

Miklösich-Müller, "*Acta et diplomata graeca medii aevi*" no 453-454, 200-203, no 660, 518-520.

Millet G., "Recherches au Mont-Athos", *BCH* 29 (1905).

Ἄννα Σ. Καραμανίδου

ΙΕΡΑ ΜΟΝΗ ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΚΟΛΟΒΟΥ [ΙΕΡΙΣΣΟΣ]

Γεωγραφική θέση

Εἶναι ἄγνωστο ποῦ ἀκριβῶς βρισκόταν ἡ μονή τοῦ Ἰωάννου Κολοβοῦ. Σύμφωνα μέ τούς ἐρευνητές ὑπάρχουν τρεῖς ἐκδοχές.

Ἡ πρώτη τοποθετεῖ τή μονή στά Σιδηροκαύσια, μιά περιοχή 15 χιλιόμετρα βόρεια τῆς Ἱερισσοῦ. Ἡ ὀνομασία Σιδηροκαύσια κάλυπτε σχεδόν ὅλη τήν περιοχή τῆς βορειοανατολικῆς Χαλκιδικῆς.

Ἡ δεύτερη καί ἐπικρατέστερη ἄποψη εἶναι ὅτι ἡ μονή τοποθετεῖται νότια τῆς Ἱερισσοῦ κοντά στό χωριό Λειβαδιά καί ἦταν ἀφιερωμένη στόν Ἅγιο Ἰωάννη τόν Πρόδρομο. Τά κτήματά της ἐπεκτείνονταν κυρίως μεταξύ τῆς Ἱερισσοῦ καί τοῦ Ἄθωνος.

Μιά τρίτη ἄποψη ἡ ὁποία συνενώνει τίς δύο προηγούμενες ὑποστηρίζει ὅτι ὁ κτίτορας τῆς μονῆς, Ἰωάννης ὁ Κολοβός, εἶχε δημιουργήσει διαδοχικά δύο μοναστηριακά κτίσματα. Τό πρῶτο στά Σιδηροκαύσια καί τό δεύτερο λίγο ἀργότερα νότια τῆς Ἱερισσοῦ ὅπου θεμελιώνεται τελικά τό μοναστήρι πού εἶναι γνωστό ὡς μονή τοῦ Κολοβοῦ.

Ἱστορική ἐξέλιξη

Ὁ Ἰωάννης ὁ Κολοβός, μαθητής τοῦ Ἁγίου Εὐθυμίου τοῦ Νέου, ἱδρυτῆ τῆς μονῆς τοῦ Ἁγίου Ἀνδρέου στό χωριό Περιστερά τῆς Θεσσαλονίκης, εἶναι ὁ πρῶτος εἰσηγητής κοινοβίου στό Ἅγιο Ὄρος.

Τό 866, ὁ Ἰωάννης ὁ Κολοβός ἐγκαταλείπει τόν Ἄθωνα τόν ἴδιο χρό-

νο, ὅπως καί ὁ Ἅγιος Εὐθύμιος ὁ Νέος, λόγω τῶν πολλῶν ἐπιδρομῶν τῶν Σαρακηνῶν πειρατῶν καί ἐγκαθίσταται μαζί μέ τούς μαθητές του στά Σιδηροκαύσια, ὅπου ἱδρύει μοναχική ἀδελφότητα. Μετά ἀπό λίγο χρονικό διάστημα ὁ Ἰωάννης ὁ Κολοβός μετακινεῖται χαμηλότερα στό χῶρο νότια τῆς Ἱερισσοῦ, ὅπου θεμελιώνει μοναστήρι πού ἦταν στενά συνδεδεμένο μέ τήν ἀνάπτυξη τοῦ Ἄθωνα. Τό καθολικό τῆς μονῆς ἦταν ἀφιερωμένο στόν Ἅγιο Ἰωάννη τόν Πρόδρομο.

Πρώτη φορά ἡ μονή μνημονεύεται στό σιγίλλιο τοῦ Βασιλείου Α' τοῦ Μακεδόνος τόν Ἰούνιο τοῦ 883. Στό σιγίλλιο αὐτό ἀναφέρεται ὅτι ἡ μονή ἀπαλλάχθηκε ἀπό κάθε βάρος φορολογικό καί ὅτι ἐξασφάλισε ἀγαθά καί γῆ στήν ἐνορία τῆς Ἱερισσοῦ (Ἐρισσοῦ).

Στό τέλος τοῦ 886 καί ἀρχές τοῦ 887 μέ αὐτοκρατορική πράξη τοῦ ἴδιου αὐτοκράτορα ἀναγνωρίζεται στή μονή ἡ κατοχή ἀγαθῶν μέσα σέ μερικά χωριά, ὅπως στά Κάμενα, στά Σιδηροκαύσια καί στή Χλωμούτζα. Μέ τήν ἴδια πράξη ἡ μονή Κολοβοῦ συμπεριέλαβε κάτω ἀπό τήν ἐποπτεία της καί τέσσερα ἄλλα μοναστήρια πού βρίσκονταν στήν περιοχή τῆς Ἱερισσοῦ. Τά μοναστήρια αὐτά εἶχαν τά ὀνόματα τῶν ἱδρυτῶν τους ὅπως: μονή Μουστάκωνος, μονή Καρδιογνώστου, μονή Ἀθανασίου καί μονή Λουκᾶ. Ἡ ἀκριβής τοποθεσία αὐτῶν τῶν μοναστηριῶν δέν μᾶς εἶναι σήμερα γνωστή.

Μέ τήν ἴδια πράξη ἡ μονή Κολοβοῦ καταλαμβάνει καί ἕνα μέρος ἀπό τίς ἐκτάσεις τοῦ Ἄθωνα. Οἱ Ἀθωνίτες μοναχοί ὅμως ἀντιδροῦν καί στέλνουν στήν Κωνσταντινούπολη τόν πρῶτο τοῦ Ἄθωνα, μοναχό Ἀνδρέα γιά νά διορθώσουν τήν κατάσταση αὐτή. Μετά ἀπό τό διάβημα αὐτό ὁ αὐτοκράτορας Λέων ὁ Στ' μέ νέα πράξη τοῦ 908 περιορίζει τήν κυριαρχία τῆς μονῆς Κολοβοῦ.

Ἡ μονή ὅμως συνεχίζει νά εἶναι ἡ πιό σημαντική τῆς περιοχῆς. Ἔτσι ἔχουμε τή μαρτυρία ὅτι τό 943 ἡ μονή κατορθώνει νά ὀργανώσει μιά κτηνοτροφική μονάδα μέσα στήν Ἀθωνική Χερσόνησο.

Ὁ αὐτοκράτορας Ρωμανός ὁ Β' μέ χρυσόβουλλο τοῦ ἔτους 959-960 πρός τή μονή Κολοβοῦ, ἐνσωματώνει σ' αὐτήν 40 παροίκους γιά νά τήν ἀποζημιώσει γιά τίς ἀπώλειες τῆς γῆς πού εἶχε στήν Ἱερισσό «παρά τῶν ἐσκηνωθέντων ἐκεῖσε Σκλάβων Βουλγάρων».

Ἀπό τά τέλη τοῦ 10ου αἰώνα τά προβλήματα πού ἀπασχολοῦν τή μονή Κολοβοῦ ἔχουν σχέση μέ τήν κοινότητα τῆς Ἱερισσοῦ καί μέ τούς Ἀθωνίτες μοναχούς. Παρ' ὅλες τίς διαφωνίες ὅμως βλέπουμε ὅτι δέν δημιουργοῦνται ἰδιαίτερα ἐχθρικές σχέσεις ἀνάμεσα στούς μοναχούς τῆς Κολοβοῦ καί στούς Ἀθωνίτες. Οἱ πρῶτοι κρατοῦσαν τό δικαίωμα νά βόσκουν τά ζῶα τους στήν χερσόνησο τοῦ Ἄθωνα καί οἱ δεύτεροι εἶχαν τή συνήθεια

νά κατεβαίνουν στήν μονή τοῦ Κολοβοῦ, ὅταν κάθε φορά κάποια γεγονότα τούς καλοῦσαν ἔξω ἀπό τόν Ἄθωνα.

Ὅμως ὁ ἀριθμός τῶν Ἀθωνιτῶν πού ζητοῦσαν φιλοξενία ἦταν μεγάλος καί βάρυνε τούς μοναχούς τῆς μονῆς τοῦ Κολοβοῦ οἱ ὁποῖοι προσπαθοῦσαν νά ἀπαλλαγοῦν ἀπό αὐτή τήν ἐθιμοτυπική ὑποχρέωση. Οἱ Ἀθωνίτες ἀντίθετα, ἐπειδή εἶχαν τήν ἀνάγκη ἑνός κέντρου πού θά ξεκούραζε τούς μοναχούς ὅταν ἔπρεπε νά μετακινηθοῦν πρός τόν κόσμο, ζήτησαν τό 972 ἀπό τόν αὐτοκράτορα Ἰωάννη Τσιμισκῆ νά τούς παραχωρήσει τό μοναστήρι, αὐτός ὅμως ἀρνήθηκε.

Μιά δεύτερη πρεσβεία στέλνεται τό 976, μετά τό θάνατο τοῦ Ἰωάννη Τσιμισκῆ, στό νέο αὐτοκράτορα Βασίλειο τόν Β'. Ἡ ἀπάντηση τοῦ αὐτοκράτορα ἦταν καί πάλι ἀρνητική. Οἱ Ἀθωνίτες ὅμως ζητοῦσαν ἐπίμονα νά τούς δοθεῖ ἡ μονή αὐτή, παρά τίς ἀντιδράσεις τῶν μοναχῶν τῆς Κολοβοῦ. Τελικά μέ ἐνέργειες τοῦ μοναχοῦ καί σύγγελου Ἰωάννη Τορνικίου, τῆς μονῆς τοῦ Λεοντίου τῆς Θεσσαλονίκης, γύρω στό 979-980 παραχωρήθηκε ἡ μονή στήν Ἰβήρων μέ ἀντάλλαγμα τά μετόχια πού εἶχε ἡ μονή Ἰβήρων στήν Κωνσταντινούπολη καί στήν Τραπεζούντα.

Οἱ ἀλλεπάλληλες ἐπεμβάσεις τῶν διαφόρων αὐτοκρατόρων πού εἴδαμε μέχρι τώρα πιστοποιοῦν ὅτι ἡ μονή Κολοβοῦ σέ σύντομο διάστημα μετά τήν ἵδρυσή της δέν ἦταν πλέον ἰδιωτικό μοναστήρι ἀλλά αὐτοκρατορικό.

Ἀπό τό 980 καί μετά σταμάτησε νά ἔχει δική της ἱστορία καί ἔγινε τό πιό σημαντικό μετόχι τῆς μονῆς Ἰβήρων στή Χαλκιδική.

Ἡ ἱστορία τῆς μονῆς τοῦ Κολοβοῦ χάνεται μέσα στούς αἰῶνες. Σήμερα δέν ὑπάρχει τίποτα ἀπό τήν ἄλλοτε μονή οὔτε στήν προφορική παράδοση οὔτε ὡς ἀρχαιολογικό εὕρημα.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Γεδεών Μ., «Ἄθως», *Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια*, 6 (1884-1885) 255-257.

Θεοχαρίδης Γ., *Ἱστορία τῆς Μακεδονίας κατά τούς μέσους χρόνους (285-1354)*, ἐκδ. Ε.Μ.Σ., Θεσσαλονίκη 1980.

Λάμπρου Σπ., «Τά πάτρια τοῦ Ἁγίου Ὄρους», *Νέος Ἑλληνομνήμων* 9 (1912) 152-156.

Παπάγγελος Ἰωακ., «Εἰδήσεις γιά τά Ἰβηρίτικα μετόχια τῆς Ἱερισσοῦ», *Βυζαντινά* 13 (1985) 1569-1616.

Χρήστου Π., «Τό Ἅγιο Ὄρος ἐν τῷ παρελθόντι καί τῷ παρόντι», *Ἀθωνική Πολιτεία, ἐπί τῇ χιλιετηρίδι τοῦ Ἁγίου Ὄρους*, Θεσσαλονίκη 1963, 31-35.

A.M.T. "Kolobou Monastery", *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vol 2, New York-Oxford 1991, 1138.

Dölger Fr., *Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges 115 Urkunden und 50 Urkundensiegel aus 10 Jahrhunderten. Im Auftrage und mit Unterstützung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.* Textband München Verlag (Bisher F. Bruckmann), 1948.

Dölger Fr., *Ein Fall slavischer Einsiedlung im Hinterlande von Thessalonike im 10 Jahrhundert. (Sizungsberichte der bayerischen Akademie der Wissemschaften. Philos-hist. Klasse.*

Jahrgang 1952 Heft 1). München 1952.

Κυριακίδης Στ., (Βιβλιοκρισία): «Fr. Dölger, Ein Fall slavischer Einsiedlung», *Μακεδονικά* 2 (1941-1952) 738-746.

Κυριακίδης Στ., (Βιβλιοκρισία): «Fr. Dölger, Aus den Schatzkammern des Heiligen Berges», *Μακεδονικά 2* (1941-1952) 718-736.

Lefort J. - Oikonomides N. - Papachryssanthou D., *Actes d' Iviron I, Archives de l' Athos XIV,* Paris 1985.

Lefort J. - Oikonomides N. - Papachryssanthou D., *Actes d' Iviron II, Archives de l' Athos XVI,* Paris 1990.

Papachryssanthou D., *Actes du Prôtaton, Archives de l' Athos VII,* Paris 1975.

Σουλτάνα Λάμπρου

ΙΕΡΑ ΜΟΝΗ ΠΑΝΑΓΙΑΣ [ΚΕΣΙΣΛΙΚΙ - ΚΙΛΚΙΣ]

Γεωγραφική θέση

Μεταξύ τῶν χωριῶν Γερακάρι καί Δίβουνο, στό δρόμο πού τά συνδέει καί ἀνάμεσα σέ δύο βουνά κοντά στή θέση «Καβάκι», ἦταν ἕνα βυζαντινό μοναστήρι.

Λεγόταν καί λέγεται ἡ τοποθεσία «Καβάκι» γιατί ὑπῆρχε ἐκεῖ ἕνα πανύψηλο καί αἰωνόβιο καβάκι (λεύκη), μέ κορμό ὑπερβολικά χονδρό. Τό 1953 ἤ 1954 ἕνας δυνατός βαρδάρης τό ἔριξε. Πενήντα μέτρα περίπου ἀπ' ὅπου ἦταν τό καβάκι, πρός τό Δίβουνο, βρίσκονται τά ἐρείπια παλαιοχριστιανικῆς βασιλικῆς καί βυζαντινοῦ μοναστηριοῦ, πού λειτούργησε μέχρι τό τέλος τῆς Τουρκοκρατίας. Ἔκταση δύο στρεμμάτων γύρω ἀπό τά μνημεῖα ἔχει κηρυχθεῖ ὡς ἀρχαιολογικός χῶρος ἀπό τό 1937 (ΦΕΚ 335/25.8.1937).

Ἱστορική ἐξέλιξη

Γιά τήν ἱστορία τοῦ μοναστηριοῦ γνωρίζουμε τά ἑξῆς:

Παράλληλα μέ τή βουλγαρική προπαγάνδα ἐνισχύθηκε στίς εὐρωπαϊκές ἐπαρχίες τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καί τό οὐνιτικό κίνημα ἐξ ἀφορμῆς τοῦ βουλγαρικοῦ ζητήματος, κυρίως ἀπό τοῦ 1858/1860 καί ὕστερα. Κατά τή χρονική περίοδο 1877/1880 σημειώνεται μεγάλη πρόοδος τῆς

οὐνιτικῆς προπαγάνδας στή Μακεδονία, λόγῳ τῆς ἀνώμαλης πολιτικῆς καί στρατιωτικῆς κατάστασης (πόλεμοι 1877 καί 1878) καί ἰδιαίτερα στήν ἐπαρχία Πολυανῆς. Ἰδιαίτερα στό Κιλκίς ἡ οὐνιτική προπαγάνδα ἀναπτύσσεται ἀμέσως, ὅταν ὁ βουλγαροουνίτης ἐπίσκοπος Νεῖλος κατέστησε ἕδρα του τό Κιλκίς καί διορίσθηκε ἀπό τόν πάπα Ρώμης ἀποστολικός ἐπίτροπος τῶν Βουλγαροουνιτῶν Μακεδονίας. Ἡ οὐνιτική κοινότητα Κιλκίς ἀποτέλεσε τό κέντρο ἐξόρμησης πρός ἐξάπλωση τῆς Οὐνίας σέ ὅλη τήν ἐπαρχία. Τά χωριά Καραδάχ (ἡ περιοχή βορειοανατολικά τοῦ Κιλκίς μέ ἕδρα τό Ραγιάνοβον) κατέστησαν ἰδιαίτερος στόχος προσηλυτισμοῦ κατά τά ἔτη 1877 καί 1878. Ἕνα ἀπό αὐτά τά χωριά ἦταν τό Ρόσλοβο.

Ἡ οὐνιτική κοινότητα Ροσλόβου κατά τό θέρος τοῦ 1881 ἤρθε σέ ἀνοικτή σύγκρουση μέ τήν ἐπισκοπή Πολυανῆς γιά τήν κυριότητα τῆς πλησίον αὐτοῦ μονῆς τῆς Παναγίας, πού ὀνομαζόταν «*Κεσισλίκι*». Ἡ μονή αὐτή ἀνέκαθεν ἀνῆκε στούς Ὀρθοδόξους καί τά κτήματά της καλλιεργοῦνταν ἀπό τούς κατοίκους τοῦ χωριοῦ Ροσλόβου κατ' ἀνάθεσιν τῆς ἐπισκοπῆς Πολυανῆς. Ἡ πρόσκληση τοῦ ἐπισκόπου Πολυανῆς Θεοκλήτου ὅπως οἱ ἐπίτροποι τοῦ χωριοῦ ἀποδώσουν λογαριασμό καί ἡ ἄρνηση αὐτῶν νά λογοδοτήσουν στήν ὀρθόδοξη ἐπισκοπή δημιούργησε ζήτημα κυριότητας τῆς μονῆς καί τῆς κτηματικῆς της περιουσίας καί ἔντονες διαμάχες.

Τήν ἐξέλιξη τοῦ ζητήματος τῆς κυριότητας τῆς μονῆς αὐτῆς δέν τή γνωρίζουμε, οἱ στατιστικές ὅμως παρουσιάζουν τό χωριό νά ἐπανέρχεται στήν Ὀρθοδοξία μετά ἀπό μερικά ἔτη.

Πότε κτίσθηκε καί ἱδρύθηκε ἡ μονή, γιατί ὀνομάσθηκε ἤ μᾶλλον ἐπονομάσθηκε «Κεσισλίκι» καί ποιά ἡ ἐτυμολογία τῆς λέξης, πότε ἀκριβῶς καί ἀπό ποιά αἰτία καταστράφηκε, ἐρειπώθηκε, διαλύθηκε ἡ μονή δέν γνωρίζουμε.

Ἄν ἦταν ναός, μοναστήρι, μετόχι, κανείς δέν ἤξερε. Ἀκόμη περισσότερο τήν ὀνομασία του. Τό λέγανε ἁπλά μοναστήρι, δέν ὑπῆρχε καμιά παράδοση. Τό 1937, πού ἀκόμα σώζονταν ἀρκετά μαρμάρινα τεμάχια, ἦρθε διαταγή ἀπό τή νομαρχία Κιλκίς στήν κοινότητα Γερακαριοῦ νά περιφράξουν καί νά προστατεύσουν τά ἐρείπια τοῦ μοναστηριοῦ. Ἐπακολούθησαν τά χρόνια πολέμου, τῆς κατοχῆς καί τοῦ ἐμφυλίου πολέμου κι ὅλα τά μαρμάρινα ἐρείπια ἐξαφανίσθηκαν. Τά μάρμαρα ἔγιναν ἀγκωνάρια στά σπίτια, μυλόπετρες... Εὐτυχῶς, μερικά, κυρίως οἱ πλάκες μέ τίς ἀνάγλυφες παραστάσεις καί ἐπιγραφές σώθηκαν μέ τήν ἐνσωμάτωσή τους στήν ἀνέγερση τῆς ἐκκλησίας τοῦ Ἁγίου Παύλου στό Δίβουνο. Ἐπίσης ὅλη ἡ ἔκταση τοῦ μοναστηριοῦ, τρία περίπου στρέμματα, κατά τά κτηματολόγια, δόθηκε σέ ἀκτήμονα, γιά νά καλλιεργηθεῖ.

Ὁ κυριότερος λόγος πού δέν ἐνδιαφέρθηκαν οἱ κάτοικοι τῶν γύρω χωριῶν ἦταν ἡ ἄγνοια. Πρόσφυγες καθώς ἦρθαν ἀπό τόν Πόντο, μετά τήν μικρασιατική καταστροφή, δέν ἤξεραν τήν τοπική ἱστορία. Ντόπιοι δέν ὑπῆρχαν, παράδοση δέν ὑπῆρχε. Κανένας ἀρχαιολόγος ἤ ἱστορικός δέν ἔγραψε γιά τή μονή αὐτή. Ἔτσι τά ἐρείπια θεωρήθηκαν ἀνάξια λόγου καί δέν τά σεβάστηκαν. Ἄλλωστε μεσολάβησαν καί τά χρόνια τοῦ πολέμου καί τῆς κατοχῆς καί ἡ καταστροφή ὁλοκληρώθηκε.

Ἡ Ἱερά Μητρόπολις Πολυανῆς καί Κιλκισίου θέλησε νά προβεῖ στήν ἀνέγερση Ἱεράς Μονῆς Παναγίας στόν ἴδιο χῶρο ὅπου ὑπῆρχε τό μοναστήρι τῆς Παναγίας Κεσισλικίου πού θεμέλιά του βρέθηκαν, ὅπως καί ἡ σωζόμενη κόγχη ἐκκλησιδίου, στήν τοποθεσία βόρεια τοῦ λόφου Δογάντσα, πού χαρακτηρίσθηκε ἀρχαιολογικός χῶρος (ΦΕΚ 118/τ Β' 19-3-1986) καί ἀριστερά τοῦ ἀσφαλτοστρωμένου δρόμου πρός Δίβουνο, δεδομένου ὅτι ἡ τοποθεσία αὐτή τῆς ἀνέγερσης βρίσκεται μακριά ἀπό τόν ὁρισθέντα ἀρχαιολογικό χῶρο.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Ἀγγελόπουλος Ἀθαν., *Αἱ ξέναι προπαγάνδαι εἰς τήν Ἐπαρχίαν Πολυανῆς κατά τήν περίοδο 1870-1912*, ἔκδοση Ι.Μ.Χ.Α., Θεσσαλονίκη 1973.

«*Ἐκκλησιαστική Ἀλήθεια*» 2 (1881).

Κοντοειδής Ἀλ., *Κιλκισιώτικα Πατριδογραφικά θέματα Α'*, ἔκδοση Συλλόγου Κιλκισιωτῶν Ἀθηνῶν καί περιχώρων, Ἀθήνα 1982.

Ἔγγραφο τῆς Ἱ. Μητροπόλεως Πολυανῆς καί Κιλκισίου πρός τήν 9η Ἐφορεία Βυζαντινῶν Ἀρχαιοτήτων Θεσσαλονίκης, Θέμα: Ἀνέγερσις Ἱ. Μονῆς Παναγίας Γερακαριοῦ - Κιλκίς, Ἀριθ. Πρωτ. 26, Κιλκίς 14 Ἰανουαρίου 1988.

Ἔγγραφο τῆς 9ης Ἐφορείας Βυζαντινῶν Ἀρχαιοτήτων Θεσσαλονίκης πρός τήν Ἱερά Μητρόπολη Πολυανῆς καί Κιλκισίου, Θέμα: Ἵδρυση Μονῆς μεταξύ χωριῶν Γερακαριό καί Δίβουνο, Ἀριθ. Πρωτ. 1415, Θεσσαλονίκη 9-5-1989.

Κωνσταντῖνος Θ. Παπαδάκης

ΙΕΡΑ ΜΟΝΗ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΟΣ [ΕΔΕΣΣΑ]

Γεωγραφική θέση

Ἡ Ἱερά Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος βρίσκεται σέ ἀπόσταση περίπου ἑ-

νός χλμ. ἀνατολικά τῆς πόλεως τῆς Ἔδεσσας κάτω ἀπό τά βράχια της στήν εὔφορη κοιλάδα πού ὀνομάζεται Λόγγος. Τά νερά τῶν καταρρακτῶν τῆς Ἔδεσσας, καθώς φθάνουν στόν Λόγγο, σχηματίζουν ποταμάκια, τά ὁποῖα περιβάλλουν τό χῶρο τῆς μονῆς.

Ἡ πρόσβαση στή μονή εἶναι εὔκολη, ἐάν παρακάμψει κάποιος τήν ἐθνική ὁδό Θεσσαλονίκης - Ἔδεσσας στό ὕψος τῆς μικρῆς ἐκκλησίας, τοῦ Ἅη-Γιώργη, περίπου στό 4ο χλμ. ἀπό τήν Ἔδεσσα.

Ἵδρυση

Ἡ περιοχή τοῦ Λόγγου εἶναι ἕνας πλούσιος ἀρχαιολογικά χῶρος. Ἡ κατά καιρούς ἀνακάλυψη πλήθους ἀρχαιολογικῶν εὑρημάτων πιστοποιεῖ τήν ταύτιση τοῦ χώρου αὐτοῦ μέ τήν κάτω πόλη τῆς ἀρχαίας Ἔδεσσας.

Μεταξύ τῶν εὑρημάτων ἀξίζει νά τονισθεῖ ἡ ἀνασκαφή παλαιοχριστιανικῶν βασιλικῶν, οἱ ὁποῖες ὑπολογίζονται τουλάχιστον σε τρεῖς. Πάνω σέ μιά τέτοια βασιλική ἔχει οἰκοδομηθεῖ καί ἡ Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος. Τό πότε ὅμως ἀκριβῶς πρωτοϊδρύθηκε ἡ μονή δέν εἶναι γνωστό. Ὅπως δέν εἶναι γνωστοί καί οἱ πρῶτοι ἱδρυτές της.

Οἱ ἱστορικές μαρτυρίες γιά τή λειτουργία τῆς Ἁγίας Τριάδος ὡς μονῆς ἀνάγονται στά ἔτη 1863, 1864 καί 1865:

α. Ὁ «Κῶδιξ λογαριασμῶν τῶν ἐπιτρόπων τῆς Μονῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος» ἀρχίζει ἀπό τίς 16 Αὐγούστου 1863 (Κ. Γ. Σταλίδης - 1977).

β. Παλιά βιβλία τῆς μονῆς εἶναι σφραγισμένα μέ στρόγγυλη σφραγίδα, ἡ ὁποία περιμετρικά φέρει τήν ἐπιγραφή «ΙΕΡΑ ΜΟΝΗ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΟΣ ΕΔΕΣΣΗΣ - 1864» καί στό μέσον τίς μορφές τῶν προσώπων τῆς Ἁγίας Τριάδος.

γ. Ἡ χρονολογημένη στά 1865 ἱδρυτική ἐπιγραφή στό ὑπέρθυρο τοῦ ναοῦ τῆς μονῆς εἶναι ἀρκετά ἀποκαλυπτική καί ἐνδιαφέρουσα:

«Ο ΠΑΝΣΕΠΤΟΣ ΟΥΤΟΣ ΝΑΟΣ ΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΚΑΙ ΖΩΑΡΧΙΚΗΣ / ΤΡΙΑΔΟΣ ΥΠΑΡΧΩΝ ΑΠ' ΑΡΧΑΙΟΤΑΤΩΝ ΧΡΟΝΩΝ ΕΝ ΤΩΔΕ ΤΩ ΧΩΡΩ ΤΗΣ / ΑΡΧΑΙΑΣ ΠΟΛΕΩΣ ΕΔΕΣΣΗΣ ΩΣ ΤΑ ΠΕΡΙ ΑΥΤΟΝ ΑΝΩΡΥΧΘΕΝΤΑ ΘΕΜΕΛΙΑ ΟΙ ΤΑ/ΦΟΙ ΚΑΙ ΑΙ ΕΠΙΓΡΑΦΑΙ ΜΑΡΤΥΡΟΥΣΙΝ ΥΠΟ ΔΕ ΤΟΥ ΧΡΟΝΟΥ ΑΓΝΩΣΤΟΝ ΕΝ ΣΩΡΕΙΑ ΛΙ/ΘΩΝ ΕΡΕΙΠΙΟΝ ΚΑΤΑΣΤΑΣ ΗΔΗ ΘΕΙΑ ΠΑΝΤΩΣ ΝΕΥΣΕΙ ΑΝΑΚΑΛΥΦΘΕΙΣ ΕΚ/ΒΑΘΡΩΝ ΑΝΗΓΕΡΘΗ ΘΕΡΜΟΥΡΓΩ ΖΗΛΩ ΚΑΙ ΔΑΠΑΝΗ ΑΔΡΑ ΤΩΝ ΕΥΣΕΒΩΝ / ΚΑΙ ΦΙΛΟΧΡΙΣΤΩΝ ΚΑΤΟΙΚΩΝ ΤΗΣ ΠΟΛΕΩΣ ΒΟΔΕΝΩΝ ΚΑΙ ΤΩΝ ΠΕ/ΡΙΞ ΚΑΙ ΕΙΣ ΓΕΡΑΡΑΝ ΚΑΙ ΠΕΡΙΒΛΕΠΤΟΝ ΜΟΝΗΝ ΤΗΣ ΠΑΝΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΟΣ / ΚΑΘΙΕΡΩΘΗ ΑΡΧΙΕΡΑΤΕΥΟΝΤΟΣ ΤΟΥ ΠΑΝΙΕΡΩΤΑΤΟΥ ΜΗΤΡΟΠΟΛΙΤΟΥ ΑΓΙΟΥ

ΒΟΔΕ/ΝΩΝ ΚΑΙ ΣΛΑΝΙΤΖΗΣ ΚΥΡΙΟΥ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΤΟΥ ΤΕΝΕΔΙΟΥ / ΕΝ ΕΤΕΙ ΣΩΤΗΡΙΩ ΑΩΞΕ».

δ. Δύο ἐντοιχισμένες στό ναό τῆς μονῆς πλάκες φέρουν τίς χρονολογίες ἡ μία 1864 καί ἡ ἄλλη 1865.

Συμπερασματικά λοιπόν μποροῦμε να συνοψίσουμε ὅτι ἐπί τοῦ Μητροπολίτου Βοδενῶν καί Σλανίτζης Νικοδήμου Κωνσταντινίδου τοῦ Τενεδίου (8 Φεβρουαρίου 1859 ἕως 2 Ἀπριλίου 1870) ἀποφασίζεται, τό ἀργότερο τό 1863, ἡ «ἐκ βάθρων» ἀνοικοδόμηση τοῦ ἐρειπωμένου ναοῦ τῆς Ἁγίας Τριάδος καί ἡ ἐπαναλειτουργία του ὡς μονῆς. Ἐπίσης ὁ κώδικας τῆς μονῆς ἀποκαλύπτει λεπτομερειακά τό ζωηρό ἐνδιαφέρον τόσο τῶν ἁπλῶν Ἐδεσσαίων ὅσο καί τῶν συντεχνιῶν τῆς Ἔδεσσας γιά τήν πρόοδο τῶν ἐργασιῶν. Ἡ ἀνοικοδόμηση περατώνεται τό 1865 (πιθανόν μέσα στόν Ἀπρίλιο) καί περιλαμβάνει ἐκτός ἀπό τό ναό καί ἕνα κτήριο διώροφο στό χῶρο τῆς μονῆς. Τό κτήριο αὐτό κτίζεται καί ἀφιερώνεται στή μονή γιά τίς ἀνάγκες της ἀπό συντεχνίες Ἐδεσσαίων, ὅπως μαρτυροῦν 3 ἐνεπίγραφες ἀφιερωτικές πλάκες πού διασώζονται.

Ἱστορική ἐξέλιξη μέχρι σήμερα

1. Οἱ μέχρι τό 1863 μαρτυρίες γιά τή Μονή

Πρίν ἀναφερθοῦμε στή μέχρι σήμερα ἱστορική ἐξέλιξη της μονῆς, εἶναι χρήσιμο καί ἐνδιαφέρον νά μνημονευθοῦν καί ὁρισμένες ἱστορικές πληροφορίες γιά τήν πρό τοῦ 1863 ζωή τῆς μονῆς.

α. Διασώζεται προφορική παράδοση σύμφωνα μέ τήν ὁποία στήν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας Τοῦρκος μπέης διατάζει τήν καταστροφή τῆς Ἁγίας Τριάδος (χωρίς νά μνημονεύεται ὡς μονή), ἀλλά μετά ἀπό θαῦμα μεταστρέφεται στό Χριστιανισμό καί ὁ ἴδιος ξανακτίζει τήν ἐκκλησία.

β. Τήν ἄνοιξη τοῦ 1668 ἐπισκέπτεται τήν Ἔδεσσα ὁ Τοῦρκος περιηγητής Ἐβλιγιά Τσελεμπή, ὁ ὁποῖος γράφει γιά τήν ὕπαρξη 7 ἐκκλησιῶν στήν πόλη, καθώς καί γιά τήν παρουσία μοναχῶν καί μοναζουσῶν. Ἡ μαρτυρία τοῦ Τσελεμπή εἶναι θετική γιά τήν ὕπαρξη ἀνδρικῶν καί γυναικείων μονῶν στήν περιοχή τῆς Ἔδεσσας, χωρίς ὅμως νά δίνει ἄλλες πληροφορίες. Πάντως μπορεῖ νά θεωρηθεῖ πολύ πιθανή μεταξύ αὐτῶν καί ἡ Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος.

γ. Σύμφωνα μέ πληροφορία τοῦ Hr. Popov στά 1854 ὁ παπα-Πέτρος ἀπό τό Κλησοχώρι ἔψελνε στήν Ἁγία Τριάδα στόν Λόγγο.

δ. Στά 1857 ὁ Γάλλος περιηγητής M. Delacoulonche ἐπισκέπτεται τόν Λόγγο τῆς Ἔδεσσας καί βρίσκει τρεῖς ἐρειπωμένες ἐκκλησίες, τόν Ἅγιο Νικόλαο, τόν Ἅγιο Ἀθανάσιο καί τήν Ἁγία Τριάδα. Στήν Ἁγία Τριάδα

μάλιστα ἐντοπίζει καί δύο ἀρχαῖες μαρμάρινες πλάκες.

ε. Σύμφωνα μέ προφορική παράδοση, ἡ θαυματουργική εὕρεση τῆς εἰκόνας τῆς Ἁγίας Τριάδος, ἑνός θυμιατηρίου καί ἁγιάσματος στόν Λόγγο ὁδήγησαν στήν ἀπόφαση γιά τήν «ἐκ βάθρων» ἀνοικοδόμηση τῆς μονῆς τό 1863.

2. Ἡ κατάσταση τῆς Μονῆς ἀπό τό 1863 μέχρι τό 1942

Ἀπό τήν ἐπανίδρυσή της τό 1863 ἡ Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος δέν φαίνεται νά εἶχε, τουλάχιστον μόνιμη, μοναστική ἀδελφότητα. Λειτουργοῦσε κυρίως ὡς προσκύνημα τῶν Ἐδεσσαίων καί τῶν κατοίκων τῆς περιοχῆς. Τήν εὐθύνη εἶχαν Ἐδεσσαῖοι ἐπίτροποι, οἱ ὁποῖοι ἐκλέγονταν ἀπό τούς προκρίτους τῆς Ἔδεσσας καί ἡ ἐκλογή τους ἐπικυρωνόταν ἀπό τόν Μητροπολίτη Βοδενῶν.

α. Στόν Κώδικα τῆς Μονῆς μνημονεύονται ἀναλυτικά ἀπό τίς 16 Αὐγούστου 1863 ἕως τίς 18 Αὐγούστου 1908 οἱ λογαριασμοί τῶν κατά καιρούς ἐπιτρόπων, καθώς καί οἱ μισθοί ἱερέων καί ψαλτῶν, οἱ ὁποῖοι ὑπηρέτησαν στή μονή. Μνεία μοναχῶν στόν Κώδικα δέν ὑπάρχει.

β. Ὁ Δημήτριος Πλαταρίδης, γραμματέας τοῦ Φιλεκπαιδευτικοῦ Συλλόγου Βοδενῶν, μετά ἀπό περιήγησή του στήν ἐπαρχία Βοδενῶν σημειώνει τό 1874 ὅτι βρῆκε στή Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος 6 ἀρχαῖες ἐπιτύμβιες στῆλες μέ ἐπιγραφές τῆς ἐποχῆς τῆς Ρωμαιοκρατίας, τίς ὁποῖες καταχωρεῖ καί περιγράφει. Ἀπό αὐτές μόνο μία εἶναι γραμμένη στή λατινική γλώσσα. Ὁ Μ. Δήμιτσας (1896) παρατηρεῖ ὅτι ἡ ὕπαρξη μίας μόνο λατινικῆς ἐπιγραφῆς μεταξύ 42 ἑλληνικῶν ἐπιγραφῶν τῆς περιοχῆς τῆς Ἔδεσσας μαρτυρεῖ ὅτι ἡ Ρωμαιοκρατία, ἄν καί διατηρήθηκε σχεδόν ἕξι αἰῶνες, δέν ἐπιβλήθηκε στή γλώσσα τῶν Ἑλλήνων κατοίκων τῆς περιοχῆς.

γ. Ἀρχαῖες ἐπιγραφές στήν Ἁγία Τριάδα τοῦ Λόγγου βρίσκουν καί δημοσιεύουν καί οἱ περιηγητές Duchesne καί Bayet τό 1876, ὁ E. Bormann τό 1888 καί ὁ J. H. Mordtmann τό 1893.

δ. Ὁ Μ. Δήμιτσας (1896) σημειώνει ὅτι, καθώς διέρχεται ἀπό τήν Ἔδεσσα, πληροφορεῖται πώς πρίν ἀπό λίγα χρόνια στήν κάτω πόλη, στόν Λόγγο, βρέθηκαν τάφοι, ἀγάλματα, νομίσματα καί ἄλλα ἀρχαῖα ἀντικείμενα καί πώς οἱ Ἐδεσσαῖοι ἀπό εὐλάβεια πρός τά ἀρχαῖα ἵδρυσαν ἐκεῖ ἐκκλησία «ἐπ' ὀνόματι τῆς Παναγίας». Καί προσθέτει ὁ Δήμιτσας ὅτι ἡ ἐκκλησία αὐτή μπορεῖ μέ τήν πάροδο τοῦ χρόνου νά γίνει Μονή τῆς Θεοτόκου.

Ἐπειδή στήν περιοχή τοῦ Λόγγου δέν ὑπάρχει καμιά πληροφορία γιά ἐκκλησία τῆς Θεοτόκου, εἶναι πολύ πιθανό ἡ μαρτυρία νά ἀφορᾶ τή Μονή

τῆς «Παναγίας Τριάδος» πού προφανῶς ὁ Δήμιτσας τή θεώρησε ὡς ἄλλη ἐκκλησία.

ε. Ὁ Π. Παπαγεωργίου (1900) μνημονεύει τή συνεκβολή τῶν καταρρακτῶν τῆς Ἔδεσσας ψηλά πάνω ἀπό τή Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος.

στ. Ὁ Erhard Frères σε χάρτη τοῦ 1903 μέ τίτλο «*Carte des écoles chrétiennes de la Macédoine*» σημειώνει τή μονή ὡς «Μ. Ἁγίας Τριάδος Βοδενῶν».

ζ. Τό Πάσχα τοῦ 1904 φθάνει στήν Ἔδεσσα ὁ περιηγητής Paul Lindenberg, ὁ ὁποῖος μᾶς δίνει μιά σημαντική πληροφορία. Γράφει ὅτι ἐπισκέπτεται τή Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος καί τή βρίσκει καθαρή, ἀσπροσουβαντισμένη μέ χώρους διαμονῆς, αὐλή καί κελιά πού περιβάλλουν ἀπό τρεῖς μεριές ναό ἀφιερωμένο στόν Ἅγιο Νικόλαο (προφανῶς ὁ Lindenberg συγχέει τίς ὀνομασίες, διότι πραγματικά ὑπάρχει στόν Λόγγο καί ἐκκλησία ἡ ὁποία τιμᾶται στό ὄνομα τοῦ Ἁγίου Νικολάου). Ἐπίσης μᾶς πληροφορεῖ ὅτι βρίσκει ἐκεῖ δύο μοναχούς φύλακες τῆς μονῆς μέ φτωχική ἐξωτερική ἐμφάνιση, οἱ ὁποῖοι προσφέρουν μαστιχάτο οὔζο καί καφέ καί δέχονται ὡς ἐνίσχυση κάποια χρήματα. Τέλος ὁ περιηγητής ἀναφέρει ὅτι οἱ μοναχοί τοῦ δείχνουν ἀρχαιολογικά ἀντικείμενα πού ἦσαν κρυμμένα στή μονή καί ἄλλα πού ἦσαν ἐντοιχισμένα στό ναό.

η. Ἡ φωτογραφία τοῦ Μακεδονομάχου παπα-Σιβένα Ἰωάννου μέ ἕνα νεαρό μοναχό μπροστά στό ναό τῆς Ἁγίας Τριάδος, πού δημοσιεύει ὁ Κ. Γ. Σταλίδης (1977), ἀποτελεῖ σημαντική μαρτυρία γιά τήν παρουσία μοναχοῦ στή μονή. Ἡ φωτογραφία μέ ἀρκετή ἐπιφύλαξη χρονολογεῖται μεταξύ τοῦ 1890 καί τοῦ 1910.

3. Ἡ ζωή τῆς Μονῆς ἀπό τό 1942 μέχρι σήμερα (1992)

Μέ αὐτές τίς σποραδικές πληροφορίες φθάνουμε στή σημερινή φάση τῆς ζωῆς τῆς μονῆς, κατά τήν ὁποία ἡ Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος λειτουργεῖ μέ μόνιμη καί ἀνθούσα μοναστική γυναικεία ἀδελφότητα.

α. Τό ἔτος 1942, κατά τή διάρκεια τῆς γερμανικῆς κατοχῆς, ἱδρύεται καί ἀρχίζει νά ἐπαναλειτουργεῖ ἡ Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος ὡς γυναικεία πλέον μονή. Ἱδρυτής αὐτῆς τῆς μορφῆς λειτουργίας της εἶναι ὁ Μητροπολίτης Ἐδέσσης καί Πέλλης Παντελεήμων Παπαγεωργίου (24 Ὀκτωβρίου 1941 ἕως 27 Μαρτίου 1951).

β. Τήν 1η Νοεμβρίου 1945 ὁ Ἐδέσσης Παντελεήμων σφραγίζει τίς 3 πρῶτες μοναχές τῆς μονῆς καί διορίζει ὡς πρώτη ἡγουμένη τήν Μαριάμ (κατά κόσμον Μαρία) Πολυχρονιάδου ἀπό τήν Ἔδεσσα.

Τήν 5η Νοεμβρίου 1945 οἱ μοναχές παραλαμβάνουν ἐπίσημα τήν περιουσία, τή διαχείριση καί τή διοίκηση τῆς μονῆς.

γ. Ἡ γερόντισσα Μαριάμ παρέμεινε ἡγουμένη μέχρι τό ἔτος 1957. Ἀπό τήν 1η Απριλίου 1957 μέχρι τήν κοίμησή της τήν 1η Ὀκτωβρίου 1989 ἡγουμένη ἦταν ἡ γερόντισσα Συγκλητική (κατά κόσμον Αἰκατερίνη) Ψαρίκογλου ἀπό τήν Ἔδεσσα.

δ. Σήμερα (1992) ἡ Ἱερά Μονή βρίσκεται σέ λειτουργία καί ἀριθμεῖ 9 μοναχές μέ ἡγουμένη ἀπό τίς 9 Νοεμβρίου 1989 τή Φοίβη (κατά κόσμον Μαρία) Θεοδοσίου ἀπό τήν Ἔδεσσα.

Σύνδεση μέ ἱστορικά γεγονότα

Ἡ Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος διαδραματίζει ἀρκετά σημαντικό ρόλο κατά τή διάρκεια τοῦ Μακεδονικοῦ Ἀγώνα. Τό πεδινό τοῦ ἐδάφους, ἡ γύρω παρουσία πολλῶν καλλιεργειῶν καί ἡ εὔκολη πρόσβαση τῶν Τούρκων δέν εὐνοοῦν βέβαια τή χρησιμοποίηση τῆς μονῆς, τουλάχιστον συστηματικά, ὡς κέντρου ἤ καταφυγίου τῶν Μακεδονομάχων τῆς περιοχῆς. Στίς σχετικές διηγήσεις παρατηροῦμε ὅτι στήν περιοχή τοῦ Λόγγου καί τῆς Ἁγίας Τριάδος συχνά στήνονταν ἐνέδρες καί γίνονταν μικροσυμπλοκές μεταξύ Ἑλλήνων Ὀρθοδόξων Πατριαρχικῶν καί Βουλγάρων Σχισματικῶν.

Πάντως ἡ μονή περιστασιακά χρησιμοποιήθηκε ὡς προσωρινός τόπος ἀποθηκεύσεως ὅπλων, ὅπως φανερώνει ἡ παρακάτω μαρτυρία.

Στίς 4 Μαρτίου 1906 ὁ Μακεδονομάχος Σιβένας Προκόπιος τοῦ Κωνσταντίνου ἀπό τήν Ἔδεσσα (1875 - 1935), ἀδελφός τοῦ παπα-Ἰωάννη Σιβένα, κατόπιν ἐντολῆς τοῦ καπετάν Αἰνιάνος (Κωνσταντίνου Μαζαράκη) πραγματοποιεῖ μεταφορά ὅπλων στή Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος. Τά τρία φορτία τῶν ὅπλων κρύβονται μέσα σέ σάκκους καί οἱ ἐργάτες οἱ ὁποῖοι τά κουβαλοῦν, κρατοῦνε τσάπες, γιά νά παραπλανοῦν τούς Τούρκους. Ἀπό τήν Ἁγία Τριάδα τά ὅπλα προωθοῦνται στούς ἄνδρες τοῦ Ἑλληνικοῦ Κομιτάτου.

Πανηγύρεις καί ἑορτές

Ἡ Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος πανηγυρίζει βέβαια τή Δευτέρα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος σέ συνδυασμό μέ τήν Κυριακή τῆς Πεντηκοστῆς. Ὑπάρχουν ὅμως καί ἄλλες ἑορτές, οἱ ὁποῖες συγκεντρώνουν προσκυνητές στή μονή κυρίως ἀπό τήν Ἔδεσσα, ἀλλά καί ἀπό διάφορες περιοχές τῆς Μακεδονίας. Ἔτσι ἔχει δημιουργηθεῖ ἐδῶ καί πολλά χρόνια μία συνεχιζόμενη παράδοση πανηγύρεων μέ ἐπίκεντρο τή μονή.

α. Ἡ Δευτέρα τοῦ Ἁγίου Πνεύματος διατηρεῖ τήν ἰδιαίτερη λαμπρότητα μιᾶς μεγάλης πανηγύρεως. Ἱερουργεῖ πάντοτε ὁ Μητροπολίτης Ἐδέσσης, Πέλλης καί Ἀλμωπίας καὶ συρρέει πολύ μεγάλο πλῆθος προσκυ-

νητῶν. Περιγραφές μὲ ἔντονο θρησκευτικό καὶ λαογραφικό χαρακτήρα συχνά συναντοῦμε στὸν τοπικό τύπο τῆς Ἔδεσσας (ἐφημερίδες «*Ἔδεσσα*», «*Ἐδεσσαϊκή*», «*Ἐμπρός*»). Στὸν Κώδικα τῆς Μονῆς ὑπάρχει καὶ ἡ παλαιότερη γραπτή μαρτυρία ἐσόδων τῆς μονῆς ἀπό τὸ πανηγύρι τοῦ 1874, ἡ ὁποία μαρτυρία φανερώνει ἀπό τότε τίς μεγάλες προσφορές τῶν προσκυνητῶν πρὸς τὴ μονή μὲ τὴν εὐκαιρία τῆς ἑορτῆς της.

β. Ἡ Ἁγία Τριάδα πανηγυρίζει καί τήν ἑορτή τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς, τήν Παρασκευή τῆς Διακαινησίμου ἑβδομάδος τοῦ Πάσχα. Ἡ συγκέντρωση προσκυνητῶν ἐξακολουθεῖ νά εἶναι καὶ σὲ τούτη τὴν ἑορτή μεγάλη.

Τὴν ἡμέρα τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς τὴν πανηγυρίζει ἀπό παλιά μέχρι καί σήμερα ἰδιαίτερα ἡ συντεχνία τῶν «μπακάληδων» ἀρτοκλασία, μνημόσυνο καί δεξίωση μετά τό πέρας τῆς Θείας Λειτουργίας.

Παλαιότερα γινόταν τή μέρα αὐτή καί ἁγιασμός, ὁ ὁποῖος φυλασσόταν στήν ἐσοχή τοῦ κορμοῦ μιᾶς γέρικης καρυδιᾶς στό προαύλιο τῆς ἐκκλησίας. Στὴ θέση τῆς καρυδιᾶς κτίσθηκε γιὰ τὸν ἴδιο σκοπό ἕνα κιόσκι, πού ὅμως δέν ὑπάρχει σήμερα.

γ. Τήν 1η Φεβρουαρίου, ἡμέρα τῆς ἑορτῆς τοῦ Ἁγίου Τρύφωνος, προστάτου τῶν κηπουρῶν, καί σήμερα ἀκόμη πανηγυρίζουν οἱ κηπουροὶ τῆς Ἔδεσσας. Μετά τή Θεία Λειτουργία παίρνουν τὸν ἁγιασμὸ, γιὰ νὰ ραντίσουν μ' αὐτόν τούς κήπους καί τὰ κτήματά τους.

δ. Τήν Β' Κυριακή τῶν Νηστειῶν, ἡμέρα τῆς ἑορτῆς τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης, τήν πανηγύριζαν οἱ Ἐδεσσαῖοι ἐπίσης. Τήν συνδύαζαν μάλιστα μέ ὁλοήμερη παραμονή στόν περίβολο τῆς μονῆς καί μέ φαγητά νηστήσιμα λόγω τῆς Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς.

ε. Τήν 1η Αὐγούστου τέλος, στὴ Μονὴ τῆς Ἁγίας Τριάδος συνήθιζαν νά συγκεντρώνονται καὶ νὰ διασκεδάζουν οἱ ἀρραβωνιασμένοι νέοι μὲ τὶς οἰκογένειές τους.

Ἡ συμβολή τῆς Μονῆς στὴν παιδεία καὶ στὸν πολιτισμό τῆς περιοχῆς

Ὁ Κώδικας τῆς Μονῆς τῆς Ἁγίας Τριάδος, καθώς καί ὁ Κώδικας τῆς Ἑλληνικῆς Σχολῆς Βοδενῶν μᾶς δίνουν στοιχεῖα συγκεκριμένα γιὰ τὴν οἰκονομική ἐνίσχυση τῶν σχολείων τῆς Ἔδεσσας στήν περίοδο 1871-1895. Ἀξίζει μάλιστα νά σημειωθεῖ ὅτι τά ποσά παραδίδονται ἀπό τούς ἐπιτρόπους της μονῆς στούς ἐφόρους τῶν Σχολείων κατόπιν ἐντολῶν καί μέ ἀποδείξεις τῆς Δημογεροντίας τῆς Ὀρθοδόξου Ἑλληνικῆς Κοινότητος Βοδενῶν.

Ἡ θετική συμβολή τῆς μονῆς στήν ἐν γένει ζωή τῆς περιοχῆς τῆς Ἔ-

δεσσας ὀφείλεται καὶ στὴν ὕπαρξη περιουσιακῶν στοιχείων τὰ ὁποῖα προέρχονταν ἀπό δωρεές ἁπλῶν χριστιανῶν καὶ συντεχνιῶν τῆς πόλεως. Κτήματα, ζῶα, κουκούλια μεταξοσκωλήκων, μελίσσια, κ.ἄ. βρίσκονταν ἀνέκαθεν στήν κυριότητα τῆς μονῆς, τά διαχειρίζονταν οἱ ἑκάστοτε ὁριζόμενοι ἐπίτροποι καί ἔδιναν τή δυνατότητα νά ἐπιτελεῖ ἄριστα τοὺς σκοποὺς της.

Σήμερα ἡ μονή δὲν διαθέτει πλέον αὐτὴν τὴν παλιά της περιουσία. Ἐντούτοις ἀπό τὴν ἐπανίδρυσή της ὡς γυναικείας ἀπό τόν Ἐδέσσης Παντελεήμονα Παπαγεωργίου τὸ 1942 ἀναπτύσσει ἡ ἀδελφότητα τῶν μοναζουσῶν ὅλο καὶ μεγαλύτερη δραστηριότητα. Ἄλλωστε στὸ σκεπτικὸ γιὰ τὴν ἐπανίδρυσή της σημειώνεται ὅτι ἔργο τῆς μονῆς εἶναι ἡ θρησκευτική μόρφωση καὶ ὁ πνευματικὸς καταρτισμὸς τοῦ λαοῦ καί ἡ πλησίον τῆς μονῆς λειτουργία φιλανθρωπικῶν ἱδρυμάτων μέ δαπάνες της καὶ μὲ τὴ μέριμνα τῶν μοναζουσῶν.

Οἱ Ἐδεσσαῖοι ἰδιαιτέρως ἀγκάλιασαν καί ἀγκαλιάζουν τὸ ὑποδειγματικό ἔργο τῆς μονῆς ἐνισχύοντάς την μέ κάθε τρόπο.

Ἀπό τό Σεπτέμβριο τοῦ 1966 στό χῶρο, ὅπου παλαιότερα βρισκόταν τό κτήριο τῶν Ἐδεσσαϊκῶν συντεχνιῶν, ἄρχισε νά κτίζεται Γηροκομεῖο διώροφο μέ δυναμικότητα 50 ἀτόμων. Τό 1972 δημοσιεύθηκε ἡ ἀπόφαση ἱδρύσεως καί ὁ ὀργανισμός λειτουργίας τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Γηροκομείου τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Ἁγίας Τριάδος Ἐδέσσης. Ἡ λειτουργία του ξεκίνησε τὸν Αὔγουστο τοῦ 1975 καί τά ἐπίσημα ἐγκαίνια τελέσθηκαν τήν Κυριακή 22 Νοεμβρίου 1975 ἀπό τόν Ἐδέσσης Καλλίνικο Ποῦλο (25 Ἰουλίου 1967 -7 Αὐγούστου 1984).

Ἡ λειτουργία τοῦ Γηροκομείου συνεχίστηκε μέχρι καὶ τὸ 1989, ὁπότε σταμάτησε προσωρινά λόγω ἐλλείψεως προσωπικοῦ.

Τό κτηριακό συγκρότημα τῆς Μονῆς

Α. Τό καθολικό τῆς Μονῆς

Τό καθολικό τῆς μονῆς, τρίκλιτη βασιλική, ἔχει διαστάσεις 26 × 14,6 μ. καὶ διαθέτει ἐξωτερικό νάρθηκα πρὸς τή δυτική μόνο πλευρά. Ἡ στέγη εἶναι ὑπερυψωμένη στό μεσαῖο κλίτος ὅπου σέ σειρά στηρίζονται σέ τόξα οἱ 3 τροῦλοι τῆς μονῆς, οἱ ὁποῖοι ἀποτελοῦν ἕνα σπάνιο καί ἰδιάζον γνώρισμά της. Ἡ στέγη εἶναι σαμαρωτή. Μέχρι τό 1955 ἡ κάλυψη γινόταν μέ κεραμίδια βυζαντινοῦ τύπου. Τό 1955 ὅμως ἀντικαταστάθηκαν μέ κεραμίδια εὐρωπαϊκοῦ τύπου. Ἀπό τήν ἴδια χρονιά ἔχει γκρεμισθεῖ καί ἔχει ἀντικατασταθεῖ τό ἀρχικό καμπαναριό τοῦ ναοῦ.

Ὁ ἐξωτερικός νάρθηκας στηρίζεται στή δυτική του πλευρά σέ 4 πεσσούς πού σχηματίζουν 3 καμάρες. Πάνω ἀπό τή μεσαία καί μεγαλύτερη

καμάρα ὑπάρχει ἐντοιχισμένη εἰκόνα τῆς Ἁγίας Τριάδος. Πάνω στούς πεσσούς μπορεῖ νά διακρίνει κανείς ἐντοιχισμένες 5 μαρμάρινες ἐπιτάφιες στῆλες ἀπό τή ρωμαϊκή ἐποχή, γιά τίς ὁποῖες, καθώς καὶ γιὰ ἄλλες ἐπιγραφές ποὺ βρέθηκαν στὸ προαύλιο τῆς μονῆς, ὑπάρχουν πληροφορίες καὶ δημοσιεύσεις σὲ κείμενα παλαιότερων ἐρευνητῶν, περιηγητῶν καὶ ἀρχαιολόγων ἤδη ἀπὸ τόν περασμένο αἰώνα (Δ. Πλαταρίδης - 1874, Duchesne et Bayet - 1876, E. Bormann - 1888, J.H. Mordtmann - 1893, M. Δήμιτσας - 1896, I.M.R. Cormack - 1953 καί 1973, Στ. Πελεκανίδης - 1960, Μ. Παναγιωτίδου - 1972, Ἰω. Χαρίτος - 1974, Κ.Γ. Σταλίδης - 1977).

Οἱ ἑλληνικές αὐτές ἐπιτάφιες ἐπιγραφές ἔχουν μεγάλη ἱστορικὴ σημασία. Γιὰ τό λόγο αὐτὸ θά ἀναφέρουμε ἐδῶ τὰ πλήρη κείμενά τους.

α. Ἡ ἐπιγραφή τοῦ Πεδουκαίου : *Γ. Πεδουκαῖος Τριακαδίων καί / (Γαλά)τεια Παραμόνα καί Σαβείνα τ(ῷ) / τέκνῳ ζῶντες ἑαυτοῖς ἐ/ποίησαν.*

β. Ἡ μοναδική στὰ λατινικά ἐπιγραφή τοῦ Ἐπίκτητου: *D(is) M(anibus) / Epicteto / Nutricio / Mulvia G (aii) f (ilia) Pla / cida Patrona / Tadi Nepotis leg (ati) / Pro pr (aitoris) provinc (iae) / Macedoniae.*

γ. Ἡ ἐπιγραφή τοῦ Ἰούλιου Ἐπαφρόδειτου χρονολογημένη τό ἔτος 168/9 μ.Χ.: *Σ(έξτος) (ἢ Γάιος) Ἰούλιος Ἐπαφρόδει / τος Ἰουλίῳ Νεικηφό/ρῳ καί Ἰουλίᾳ Ρώμῃ / τοῖς ἀπελευθέροις / μνήμης χάριν / Ἔτους SIT.*

δ. Ἡ ἐπιγραφή τοῦ Σπέδη χρονολογημένη τό ἔτος 128/9 μ.Χ.: *Ἔτους ΣΟΣ / ἐτῶν κβ / Σπέδις / Λύκον τόν / ἀδελφιδῆ Ξε/νῶς τόν υ[ἱ]όν / μνήμης χάριν.*

ε. Ἡ ἐπιγραφή τοῦ Κλαυδιανοῦ: *Κλαυδιανός / Παράμονος / Κουριατίῳ / Τροφίμῳ τῷ / φίλῳ.*

στ. Ἡ ἐπιγραφή τῆς Οὐλπιαρῆς Κέπτας χρονολογημένη τό ἔτος 169/170 μ.Χ.: *Ἔτους ΖΙΤ / Οὐλπιαρέ Κέπτα, Οὐλπίῳ / Ἀπόλλων [ε]ίῳ ἀνδρί καί / Λυκείνῳ τῷ υ[ἱ]ῷ καί ἑαυτῇ.*

Ἐπιγραφές πού περιγράφονται ἀπό ἐρευνητές χωρίς νά βρίσκονται σήμερα στή μονή.

ζ. Ἡ ἐπιγραφή τοῦ Ἰουστίνου, ποὺ τὴν περιγράφουν ὁ J.H. Mordtmann, ὁ Μ. Δήμιτσας καί ὁ Στυλ. Πελεκανίδης, ὁ ὁποῖος δημοσίευσε καί φωτογραφία της: *[Μημ]όριον Ἰου/ [στί]νου ἰπποϊατροῦ/ [κα]ί τῆς συμβίου [αὐ]/ [τ]οῦ Δημητρί[ας].* Ὁ Mordtmann ἀντί «Ἰουστίνου» διαβάζει «Ἰορδάνου».

η. Ἡ ἐπιγραφή τοῦ Νείκανδρου, πού τήν περιγράφουν ὁ Δ. Πλαταρίδης καί ὁ Μ. Δήμιτσας: *Νεοφρώζει... / δάμαρτε... / Ἀντιγόνη, Νείκανδρος ἐπ(ε)ί / βιότοιο τελευ[τήν... ἐ] / δέξατο ἐν νο[ὐ]σοι σ[ι] οὐ / γέ-*

ρα ἐδάη... / ψυχή αἰθερείαις ἀγῶσι / [ἔ]θετο σῶμα δέ γαίη / εἰς ὅ καί ἀναστάς ἕως εὔδι / ... ἁγνός ἐπ[ε]ί καί θείου ποθῶν / ἐπετεύξατο λουτροῦ.

θ. Ἐπιγραφή ἀκρωτηριασμένη πάνω σέ στήλη πού τήν δημοσιεύουν ὁ J.H. Mordtmann καί ὁ M. Δήμιτσας χωρίς συμπλήρωση, ἀνάγνωση καί παρατηρήσεις.

ι. Ἐπιγραφή στήν ἴδια στήλη, χρονολογημένη τό ἔτος 211/2 μ.Χ. πού τήν περιγράφουν ὁ J.H. Mordtmann καί ὁ M. Δήμιτσας: *ΥΠΕΠΟΙΚΕΑ ΚΑΙ ΤΑC CΤΟΑC ΤΗ ΘΕΩ / [Ἔτου]ς γ̄μ̄ς̄ Σεβαστοῦ το[ῦ κ]αί θ̄ν̄τ̄ μην[ός]...*

ια. Ἡ ἐπιγραφή τῆς Αὐτρωνίας Γαΐας στην ἴδια στήλη, χρονολογημένη τό ἔτος 237/8 μ.Χ. πού τήν δημοσιεύουν ὁ J.H. Mordtmann καί ὁ M. Δήμιτσας: *Αὐτρωνία Γαΐα ἐχαρί/σατο Μητρί Θεῶν / ἱερατευούσης Αὐρη/λίας Λουκιανῆς κορά/σιον ὀνόματι Νείκην / ἐξ ἰδίας παιδίσκης ἴδι/ον οἰκογενές. Ἔτους / επτ'.*

ιβ. Ἡ ἐπιγραφή τῆς Ἀμμίας πού τήν περιγράφουν ὁ J.H. Mordtmann καὶ ὁ M. Δήμιτσας:... *Φλ]αβίου Ἀμμία Παραμόνου Λυσι/[στράτη Σωκ]ράτους.*

ιγ. Ἡ ἐπιτύμβια ἐπιγραφή τῆς Ἀγαθοκλίας πού τήν δημοσιεύουν ὁ J.H. Mordtmann καί ὁ M. Δήμιτσας: *περι+στερά / + / Μημόριον / Ἀγαθοκλί/ας παρθέν/νου / καί διακόννου.*

ιδ. Ἡ ἐπιτύμβια ἐπιγραφή τῶν ἁγίων Πέτρου καί Παύλου πού τήν περιγράφουν ὁ J.H. Mordtmann καί ὁ M. Δήμιτσας: *Μημόρι/ον τῶν / ἁγίων / Πέτρου / καί Παύ/λου.*

ιε. Ἡ ἐπιτύμβια ἐπιγραφή τοῦ Διογένους καί τῆς Προκοπίας πού ἐπίσης δημοσιεύουν ὁ J.H. Mordtmann καί ὁ M. Δήμιτσας: *περι+στερά / Μημόριον / Διογένους / καί τῆς τού/του ἀδελφῆς / Προκοπίας.*

Οἱ τρεῖς τροῦλοι τοῦ κεντρικοῦ κλίτους εἶναι ὀκταγωνικοί ἐξωτερικά καί διαθέτουν μικρά παράθυρα πού ἐξυπηρετοῦν τόν καλύτερο φωτισμό τοῦ ναοῦ.

Οἱ κόγχες τοῦ ἱεροῦ εἶναι τρεῖς, μέ τή μεσαία μεγαλύτερη, καί σκεπάζονται ἀπό κεραμίδια βυζαντινοῦ τύπου.

Πάνω ἀπό τήν κεντρική εἴσοδο τοῦ κυρίως ναοῦ βρίσκεται ἡ ἱδρυτική ἐπιγραφή, τήν ὁποία ἤδη ἔχουμε προαναφέρει.

Στόν κυρίως ναό τά τρία κλίτη χωρίζονται μεταξύ τους μέ δύο σειρές ἀπό 4 κίονες. Ὁ ναός διαθέτει δύο ἐπάλληλους γυναικωνίτες, γιά τούς ὁποίους ὑπάρχει πρόσβαση τόσο ἀπό τόν ἐξωτερικό νάρθηκα ὅσο καί ἀπό τό ἐσωτερικό τοῦ κυρίως ναοῦ.

Στόν κυρίως ναό δεσπόζουν ὁ δεσποτικός θρόνος, ὁ διπλός ἄμβωνας

καί τό τέμπλο.

Ὁ δεσποτικός θρόνος, ξυλόγλυπτος σέ ξύλο καρυδιᾶς, διαθέτει μεγάλο πλοῦτο σχεδίων καί μορφῶν, πού προέρχονται ἀπό τόν ἀγγελικό κόσμο καί ἀπό τό ζωικό καί φυτικό συμβολικό θεματολόγιο.

Ξυλόγλυπτος εἶναι καί ὁ διπλός ἄμβωνας, ὁ ὁποῖος εἶναι ἕνα ἀκόμη σπάνιο χαρακτηριστικό τῆς Ἁγίας Τριάδος. Ἡ πρώτη χαμηλότερη καί μικρότερη θέση του χρησιμοποιεῖται γιά τήν ἀνάγνωση τοῦ «Ἀποστόλου» καί ἡ δεύτερη, ψηλότερη καί μεγαλύτερη θέση, γιά τήν ἀνάγνωση τοῦ «Εὐαγγελίου» καί γιά τό κήρυγμα.

Ἡ σκάλα εἶναι κοινή καί γιά τούς δύο ἄμβωνες. Μέσα σέ πολύ πλούσιο φυτικό καί ζωικό γλυπτό διάκοσμο ὑπάρχουν οἱ εἰκόνες τῶν τεσσάρων Εὐαγγελιστῶν καί τοῦ προφήτη Δαβίδ, καθώς καί μορφές ἀγγελικές καί ἀνθρώπινες.

Τό ξυλόγλυπτο τέμπλο, ἔργο ἄγνωστου τεχνίτη, φθάνει σέ μεγάλο ὕψος καί μπορεῖ νά χωρισθεῖ σέ ἕξι ἐπάλληλα τμήματα ἀπό τά ὁποῖα τό καθένα διαθέτει δικό του θαυμάσιο διάκοσμο:

α. Τά θωράκια μέ ξυλόγλυπτο φυτικό καί ρομβοειδή κυρίως διάκοσμο.
β. Οἱ 10 μεγάλες φορητές εἰκόνες τοῦ τέμπλου.
γ. Ποικίλος ξυλόγλυπτος διάκοσμος σέ ὅλο τό μῆκος τοῦ τέμπλου (περιστέρια, φύλλα, ἄνθη).
δ. Οἱ 25 μικρές φορητές εἰκόνες τοῦ τέμπλου.
ε. Ἡ εἰκόνα τῆς Ἁγίας Τριάδος καί τέσσερις ξυλόγλυπτοι ἥλιοι.
στ. Ἡ Σταύρωσις μέ τούς τέσσερις Εὐαγγελιστές σέ κάθε ἄκρη τοῦ Σταυροῦ. Πάνω ἀπό τόν Σταυρό τό Ἅγιο Πνεῦμα ὡς περιστέρι. Οἱ εἰκόνες τῆς Παναγίας καί τοῦ Ἰωάννου. Τά ἐργαλεῖα-σύνεργα τῆς Σταυρώσεως. Ἀγγελικές μορφές. Πλαισίωση μέ ποικίλο διάκοσμο.

Οἱ τοιχογραφίες τοῦ ναοῦ ἀνάγονται σέ δύο περιόδους.

Ἡ πρώτη μερική ἁγιογράφηση ἔγινε τό 1961 διά χειρός τοῦ Ἰω. Δ. Κασόλα.

Ἡ δεύτερη πλήρης ἁγιογράφηση τοῦ καθολικοῦ ἄρχισε τό 1981 ἐπί τοῦ Μητροπολίτου Ἐδέσσης Καλλινίκου καί ὁλοκληρώθηκε τό 1986 ἐπί τοῦ Μητροπολίτου Ἐδέσσης Χρυσοστόμου διά χειρῶν τοῦ Βίκτωρος Στούπκα καί τοῦ Ἀργυρίου Κάρλα.

Ἐκτός ἀπό τίς νεότερες εἰκόνες ὑπάρχουν καί πολλές ἀξιόλογες εἰκόνες τοῦ 19ου αἰώνα στό ναό καί γενικότερα στή μονή. Μάλιστα ἀπό τίς ἐπιγραφές τους γνωρίζουμε καί τά ὀνόματα 4 ἁγιογράφων οἱ ὁποῖοι ἄφησαν ἔργα τους στή μονή.

α. Ὁ Κωνσταντῖνος Ζαφείρης ἢ Χατζὴ Ζαφείρης, σπουδαῖος ζωγράφος καί γλύπτης ἀπό τήν Ἔδεσσα.
β. Ὁ Μανουήλ Γ., ζωγράφος ἀπό τή Σελίτσα τῆς Σιάτιστας.
γ. Ὁ Ἀθανάσιος, ἱερεύς σακελλάριος ἀπό τήν Ἔδεσσα.
δ. Ὁ Εὐάγγελος Ἀθανασίου, μᾶλλον Ἐδεσσαῖος.

Ἀπό τίς εἰκόνες τοῦ Καθολικοῦ σημειώνουμε αὐτές πού φέρουν τήν παλαιότερη χρονολόγηση:

Ἀπεικόνιση	Χρονολόγηση	Ἁγιογράφος
Μεγάλες εἰκόνες τοῦ τέμπλου		
1. Ἅγ. Τρύφων	14 Μαρτ. 1866	Μανουήλ Γ.
2. Ἄρχων Μιχαήλ	12 Αὐγ. 1893	
3. Ἅγ. Σπυρίδων	13 Ἰουλ. 1865	Ἀθανάσιος ἱερεύς
4. Ἁγ. Τριάς	24 Μαρτ. 1865	Ἀθανάσιος ἱερεύς
5. Παναγία	17 Δεκ. 1865	Μανουήλ Γ.
6. Ἰησοῦς Χριστός	23 Φεβρ. 1866	Μανουήλ Γ.
7. Τίμιος Πρόδρομος	14 Μαΐ. 1866	Ἀθανάσιος ἱερεύς
8. Ἅγ. Ἀθανάσιος	15 Ἰουλ. 1865	Ἀθανάσιος ἱερεύς
9. Ἄρχων Γαβριήλ	20 Σεπτ. 1893	
10. Προφ. Ἠλίας	7 Μαΐ. 1866	Μανουήλ Γ.
Μικρές εἰκόνες τοῦ τέμπλου		
1. Ἁγ. Κατερίνα	10 Μαρτ. 1883	
2. Πεντηκοστή	7 Ὀκτ. 1881	
3. Μεταμόρφωσις	2 Αὐγ. 1896	
4. Ὕψωσις Σταυροῦ	28 Αὐγ. 1875	
5. Εἰσόδια Θεοτόκου	20 Ἰαν. 1872	Ἀθανάσιος ἱερεύς
6. Ἀποτομή Προδρόμου	18 Ἀπρ. 1880	
7. Ἅγ. Κων/νος καί Ἑλένη	12 Αὐγ. 1864	Εὐάγγελος
8. Εὐαγγ. Λουκάς-Παναγία	1 Σεπτ. 1870	
9. Ἅγ. Ἰω. Θεολόγος	15 Ἀπρ. 1880	
10. Ἰησοῦς Χριστός	23 Μαρτ. 1887	
11. Βάπτισις	20 Φεβρ. 1871	
12. Πεντηκοστή	1 Αὐγ. 1873	Κων/νος Χ΄΄Ζαφείρης

13. Κυρ. Σαμαρείτιδος	29 Δεκ. 1889	
14. Γέννησις Θεοτόκου	6 Ἰουλ. 1874	
15. Κυρ. Παραλύτου	2 Ἰαν. 1897	
16. Μυστικός Δεῖπνος	15 Μαρτ. 1875	Εὐάγγελος Ἀθανασίου
17. Κοίμησις Θεοτόκου	22 Μαρτ. 1871	
18. Ἰησοῦς 12ετής στό Ναό	15 Ἀπρ. 1880	
19. Κυρ. Ἁγίων Πατέρων	22 Ἰαν. 1897	
20. Εὐαγγ. Θεοτόκου	20 Ἀπρ. 1870	

Β. Τό παρεκκλήσιο τοῦ Ἁγίου Χαραλάμπους

Τό παρεκκλήσιο τοῦ Ἁγίου Χαραλάμπους στήν προέκταση τῶν κελιῶν τῶν μοναζουσῶν κτίσθηκε σέ νεότερη ἀπομίμηση σταυροειδοῦς μέ τροῦλο καί ἁγιογραφήθηκε τό 1979 διά χειρῶν Β. Στούπκα, Ἀργ. Κάρλα καί Σάββα Ἀβραμίδη.

Γ. Τό παρεκκλήσιο τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ

Τό παρεκκλήσιο τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ κτίζεται (1991) στήν προέκταση τοῦ ξενώνα τῆς μονῆς, σέ νεότερη ἀπομίμηση σταυροειδοῦς μέ τροῦλο καί μέ δεύτερο μικρό τροῦλο στό βόρειο ἄκρο τοῦ πρόναου.

Δ. Τό παρεκκλήσιο τῆς Ὁσίας Συγκλητικῆς.

Ὡς παρεκκλήσιο τῆς Ὁσίας Συγκλητικῆς ἔχει διαμορφωθεῖ μία αἴθουσα τοῦ κτηρίου τοῦ Γηροκομείου καί ἁγιογραφήθηκε τό 1990-1991 διά χειρός Ἀργ. Κάρλα.

Κειμήλια: Ἅγια Λείψανα, ἱερά σκεύη, φορητές εἰκόνες καὶ βιβλία τῆς Μονῆς

Στὸ παρεκκλήσιο τῆς Ὁσίας Συγκλητικῆς φυλάσσονται τεμάχια Ἁγίων Λειψάνων τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, τοῦ ἁγίου Χαραλάμπους, τοῦ ἁγίου Ἰγνατίου τοῦ Θεοφόρου, τοῦ ἁγίου Τρύφωνος, τῶν ἁγίων πέντε μαρτύρων Μαρδαρίου, Αὐξεντίου, Εὐγενίου, Εὐστρατίου καὶ Ὀρέστου, καὶ τοῦ ἁγίου Κοσμᾶ (...).

Ἀπό τὰ κειμήλια τῆς μονῆς σημειώνονται:

.....	— Ἡ ἀρχικῶς εὑρεθεῖσα τὸ 1863 εἰκόνα τῆς Ἁγίας Τριάδος μὲ ἀσημένια ἐπικάλυψη ἀπὸ τὶς 4 Σεπτεμβρίου 1896.

16 Φεβρ.	1866	— Εἰκόνα Ἁγ. Δημητρίου τοῦ ἁγιογράφου Ἀθανασίου ἱερέως.
	1868	— Εἰκόνα Ἁγ. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ.
15 Δεκ.	1882	— Ἀσημένιο θυμιατήρι.
	1870	— Ἀσημένια λειψανοθήκη δωρεά τούρκου Ἰμπραήμ Ἰσραμπή μετά ἀπὸ θαῦμα ποὺ συνέβη στὴ γυναίκα του, μὲ παραστάσεις τῆς Ἀναστάσεως τοῦ Κυρίου, τῶν τεσσάρων Εὐαγγελιστῶν, τοῦ Δαβίδ καὶ τοῦ Σολομῶντος.
.....		— Ξύλινος σταυρὸς μὲ ἀσημένια ἐπένδυση.
13 Σεπτ.	1863	— Κολυμβήθρα μικρή μπρούτζινη.

Στὴ βιβλιοθήκη τῆς μονῆς ὑπάρχουν ἀρκετὰ ἀξιόλογα ἔντυπα βιβλία. Μεταξύ αὐτῶν διακρίνουμε:

α. Μηναῖον Ἰουλίου, ἔκδ. 1777 «ΕΝΕΤΙΗΣΙΝ»
β. Ὡρολόγιον Μέγα, ἔκδ. 1864 ἐν Βενετίᾳ (τυπ. Φοίνικος)
γ. Παρακλητικὴ, ἔκδ. 1864 ἐν Βενετίᾳ
δ. Εὐαγγέλιον, ἔκδ. 1860 ἐν Βενετίᾳ (τυπ. Φοίνικος) καὶ
ε. Τυπικὸν τῆς τοῦ Χριστοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας, ἔκδ. 1915 ἐν Ἀθήναις (Βιβλιοπωλεῖον Μιχαήλ Σαλιβέρου).

Ἀπὸ *σημειώματα* ποὺ ὑπάρχουν στὰ παλιά βιβλία τῆς μονῆς παίρνουμε δύο σημαντικές πληροφορίες.

α. Τὴν 1η Αὐγούστου 1863 ἡγουμενεύει καὶ ἐφημερεύει ὁ οἰκονόμος Παπαπέτρος, υἱὸς τοῦ Χ΄γεωργίου ἀπὸ τὴν Τζαρκόβιανη (τὸ σημερινὸ Κλησοχώρι τῆς Ἔδεσσας), ὁ ὁποῖος σημειώνει ὅτι δύο χρόνια ζοῦσε ἔξω ἀπό τὴ μονή περιμένοντας νὰ τελειώσει τὸ κτίσιμό της. Προφανῶς πρόκειται γιὰ τὸν πρῶτο ἡγούμενο-ἐφημέριο τῆς μονῆς ἀπὸ τὴν ἵδρυσὴ της τὸ 1863. Ἄλλωστε ὁ παπα-Πέτρος ἀναφέρεται καὶ στοὺς πρώτους λογαριασμοὺς τοῦ Κώδικα τῆς Μονῆς ἀπὸ τὶς 25 Νοεμβρίου 1863 μέχρι τὸν Ὀκτώβριο 1867.

Τὸ πλῆρες κείμενο τοῦ σπουδαίου αὐτοῦ στὰ ἑλληνικὰ σημειώματος ποὺ βρίσκεται στὸ Εὐαγγέλιο τοῦ 1860 ἔχει ὡς ἑξῆς:

«1863 αὐγούστου 1 / εἰς τό μοναστήριον τῆς ἁγίας Τριάδος, / ἡγεμονεύοντος καὶ εὐφιμερεύοντος, πρώτα / καὶ ἀρχής ὁ κύριος οἰκονόμος Πα(πα)πέτρος, / ἐκ Τζαρκόβιανης υἱὸς τοῦ Χ΄γεοργίου, καί δύο / χρόνια ἀπέρασεν ἔξω, σάν τούς πελεκάνους ὅσου / νὰ βγάλουν τὰ πουλιά, διὰ νὰ γένη τοῦ μοναστήριον».

β. Τὸ 1925 ἐφημερεύει στή μονὴ ὁ ἱερομόναχος Ἱερεμίας ὁ Γουμεριώ-

της, προφανῶς πρόσφυγας ἀπὸ τὴ Γουμερὰ τοῦ Πόντου. Τό σχετικό σημείωμα βρίσκεται στὴν πρώτη σελίδα τοῦ «Τυπικοῦ».

Τὸ ὅλο κτηριακό συγκρότημα τῆς μονῆς σήμερα συναποτελοῦν:

α. τὸ καθολικὸ τῆς Ἁγίας Τριάδος,
β. τὰ κελλιὰ τῶν μοναζουσῶν μὲ τοὺς βοηθητικοὺς χώρους σὲ ἕνα διώροφο κτήριο ποὺ κτίσθηκε τὸ 1948,
γ. τὸ Γηροκομεῖο,
δ. ὁ ξενώνας ποὺ ἀνακαινίσθηκε τὸ 1958,
ε. τὸ παρεκκλήσιο τοῦ Ἁγίου Χαραλάμπους ποὺ κτίσθηκε τὸ 1979 καὶ
στ. τὸ ἀνεγειρόμενο παρεκκλήσιο τοῦ Ἁγίου Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α' Ἑλληνόγλωσση

Ἀνεστόπουλος Ἄγγ., *Ὁ Μακεδονικός Ἀγών 1903-1908 καὶ ἡ συμβολὴ τῶν κατοίκων εἰς τὴν ἀπελευθέρωσιν τῆς Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη 1965.

Βαφειάδου-Βογιατζάκη Μαρ., «Βιβλιοκρισία εἰς Κ.Γ. Σταλίδη, Ἡ Ἁγία Τριάδα Ἐδέσσης», *Μακεδονικά* 17 (1977) 472-473.

Γεωργιάδης Γεώργ., «Τά ἐν Ἐδέσσῃ Θεοφάνεια», ἐφημ. *Ἐδεσσαϊκή Α.*, 15 (5-1-1964) 4.

Γριτσόπουλος Τάσ., «Βιβλιοκρισία εἰς Κ.Γ. Σταλίδη, Ἡ Ἁγία Τριάδα Ἐδέσσης», *Μνημοσύνη* 6 (1977) 403.

Δανέζης Γ., «Ὁ περιηγητὴς (Paul) Lindenberg στὴν Ἔδεσσα», περ. *Ἐδεσσαϊκά Χρονικά*, Α. (1973), τεῦχ. 6, 23-26.

Δημητριάδης Βασ., *Ἡ Κεντρικὴ καὶ Δυτικὴ Μακεδονία κατὰ τὸν Ἐβλιγιὰ Τσελεμπή*, Δημοσιεύματα Ἑταιρείας Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Μακεδονικὴ Βιβλιοθήκη 39, Θεσσαλονίκη 1973.

Δήμιτσας Μαργ., *Ἡ Μακεδονία ἐν λίθοις φθεγγομένοις καὶ μνημείοις σωζομένοις*, τόμ. 1, Ἀθῆναι 1896. Ἀνατύπωση ΙΜΧΑ - Ἀρχεῖο Ἱστορικῶν Μελετῶν 1, Θεσσαλονίκη 1988.

Δίπτυχα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος 1991, «Ἱερὰ Μητρόπολις Ἐδέσσης, Πέλλης καὶ Ἀλμωπίας».

Δροσογιάννη Φαν., «Μεσαιωνικὰ Μακεδονίας», *Ἀρχαιολογικὸ Δελτίο* 18 (1963) 251-252, Πίναξ 282 β.

Ἐκκλησία - Ἐπίσημον Δελτίον τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ΜΘ (1972) β 193-194.

Θωμόπουλος Γ., «Ἡ ἑλληνικὴ παιδεία στὴ Μακεδονία καὶ στὴ Β. Ἤπειρο (πρὶν ἀπὸ τοὺς Βαλκανικοὺς πολέμους)», *Νέα Ἑστία* 48 (1950) 914-921.

Καραθανάσης Ἀθαν. καὶ Σατραζάνης Ἀντών., *Πρακτικὰ τοῦ Φιλεκπαιδευτικοῦ Συλλόγου τῆς Ἐδεσσας (1872-1874)*, Δημοσιεύματα Ἑταιρείας Μακεδονικῶν Σπουδῶν, Μακεδονικὴ Βιβλιοθήκη 74, Θεσσαλονίκη 1991.

Καραμανάβης Ν., «Ὑπογραφές Ἐδεσσαίων ζωγράφων», ἐφημ. *Πέλλα* 63 (22-1-1975) 2.

Καραμανάβης Ν., «Μία παράδοση γιά τὴν Ἁγία Τριάδα», ἐφημ. *Πέλλα* 115 (4-2-1976) 2.

Κοκκίνης Σπύρ., *Τά μοναστήρια τῆς Ἑλλάδος. Ὁδηγός, Ἱστορία, Θησαυροί, Βιβλιογραφία*, Ἀθήνα 1976.

Κωνσταντινίδης Ἐμμ., «Ἐδέσσης καὶ Πέλλης Μητρόπολις», *Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια* 5, 344.

Μιχαηλίδης Μύρ. «Παλαιοχριστιανική Ἔδεσσα, Ἀνασκαφή Βασιλικῆς Α», *Ἀρχαιολογικό Δελτίο* 23 (1968) 195-220, 308-309.

Μιχαηλίδης Μύρ., «Χρονικά», *Ἀρχαιολογικό Δελτίο* 20 (1965) 476, Πίνακες 594 α-γ.

Μιχαηλίδης Μύρ., «Χρονικά», *Ἀρχαιολογικό Δελτίο* 25 (1972) 414, Πίνακες 348 α-δ.

Μιχαηλίδης Μύρ., «Χρονικά», *Ἀρχαιολογικό Δελτίο* 33 (1978) 273, Πίνακες 132 α-β.

Μουτσόπουλος Νικ., *Οἱ ἐκκλησίες τοῦ Νομοῦ Πέλλης*, ἐκδ. ΕΜΣ-ΙΜΧΑ 138, Θεσσαλονίκη 1973.

Μυλωνάς Ι., «Ὁ Παπασιβένας τῆς Ἐδέσσης», *Μακεδονική Ζωή ΜΖ* 95 (Ἀπρίλιος 1974) 34-35.

Παναγιωτίδου Μ., «Βυζαντινά κιονόκρανα μέ ἀνάγλυφα ζῶα», *Δελτίον τῆς Χριστιανικῆς Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας*, Περίοδος Δ', ΣΤ' (1972) 98, 114.

Παπαγεωργίου Πέτρ., «Μάς, ναός ἐν Ἐδέσσῃ Μακεδονίας καί 14 ἐπιγράμματα», *Ἀθηνᾶ* 12 (1900) 70.

Πέγιος Ι., «Ὁ ἐν Ἐδέσσῃ μητροπολιτικός ναός τῆς τοῦ Θεοῦ Σοφίας», ἐφημ. *Ἔδεσσα Α'* 14 (1-8-1919) 8.

Πελεκανίδης Στυλ., «Μεσαιωνικά Μακεδονίας», *Ἀρχαιολογικό Δελτίο* 16 (1960) 226, Πίνακες 199γ καί ε.

Πελεκίδης Σ., «Ἀνασκαφή Ἐδέσσης», *Ἀρχαιολογικό Δελτίο* 8 (1923) 259-269.

Πέτσας Φ.Μ., «Χρονικά Ἀρχαιολογικά 1966-67», *Μακεδονικά* Θ (1969) 175-177.

Πέτσας Φ.Μ., «Χρονικά Ἀρχαιολογικά 1968-70», *Μακεδονικά* ΙΕ (1975) 200 καί Πίν. 120α καί β.

Π(λαταρίδης), Δ(ημ.), *Ἔκθεσις τῆς κατά τήν ἐπαρχίαν Βοδενῶν διανοητικῆς ἀναπτύξεως. Ἐκ τοῦ γραφείου τοῦ Φιλεκπαιδευτικοῦ Συλλόγου Βοδενῶν*, Κων/πολις 1874.

Σαμαρτζής Αν. καί Ἀντωνιάδης Δημ., «Κεφ. Δ' Ξενάγησις στόν Νομό Πέλλης», *Στή χώρα τοῦ Μεγάλου Ἀλεξάνδρου, Τουριστικός Ὁδηγός Νομοῦ Πέλλης*, 1973.

Σιβένας Κώστ., *Ἡ Ἔδεσσα ἐπί Τουρκοκρατίας. Λαογραφική περιγραφή*, Θεσσαλονίκη 1974.

Σιδηρόπουλος Ν., «Στήν Ἁγία Τριάδα», ἐφημ. *Ἐδεσσαϊκή*, 13ο, 632 (29-11-1975) 1.

Σινόπουλος Νικ., *Πέλλα - Ἔδεσσα, Γιαννιτσά, Ἀρδέα*, 1948.

Σταλίδης Κωνστ., «Ἡ δραστηριότητα τῶν συντεχνιῶν (ἰσναφιῶν) στήν Ἔδεσσα στήν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας», *Ἐδεσσαϊκά Χρονικά* 1 (1972) 12.

Σταλίδης Κωνστ., *Ἐδεσσαῖοι Ζωγράφοι κατὰ τὴν διάρκεια τῆς Τουρκοκρατίας*, Ἐδεσσαϊκά Χρονικά 6 (1973) 4-9.

Σταλίδης Κωνστ., *Οἱ συντεχνίες καί τά ἐπαγγέλματα στήν Ἔδεσσα τήν περίοδο τῆς Τουρκοκρατίας*, ἐκδ. Φιλοπρόοδου Συλλόγου Ἐδέσσης «Μέγας Ἀλέξανδρος» 6, Ἔδεσσα 1974.

Σταλίδης Κωνστ., «Ὁ Τοῦρκος καί ἡ εἰκόνα», ἐφημ. *Ἐδεσσαϊκή* 12ο, 614 (30-8-1975) 3.

Σταλίδης Κωνστ., «Ὁ Τοῦρκος Μπέης καί ἡ Ἁγία Τριάδα», ἐφημ. *Ἐδεσσαϊκή* 13ο, 624 (4-10-1975) 3-4.

Σταλίδης Κωνστ., «Τό χτίσιμο τῆς Ἁγίας Τριάδας», ἐφημ. *Ἐδεσσαϊκή*, 13ο, 640 (24-1-1976) 3.

Σταλίδης Κωνστ., *Ἡ Ἁγία Τριάδα Ἐδέσσης*, ἐκδ. Φιλοπρόοδου Συλλόγου Ἐδέσσης «Μέγας Ἀλέξανδρος» 10, Ἔδεσσα 1977.

Σταλίδης Κωνστ., *Κῶδιξ ὁ τό πρῶτον συστηθείς ἅμα τῇ συστήσει τῆς Ἑλληνικῆς Σχολῆς ἐν τῇ πολιτείᾳ Βοδενῶν ἐν ἔτει αψπε'*, ἐκδ. Φιλοπρόοδου Συλλόγου Ἐδέσσης «Μέγας Ἀλέξανδρος» 11, Ἔδεσσα 1979.

Σταλίδης Κωνστ., *Κάπως ἔτσι... Παραδόσεις*, ἐκδ. Φιλοπρόοδου Συλλόγου Ἐδέσσης «Μέγας Ἀλέξανδρος» 12, Ἔδεσσα 1980.

Σταλίδης Κωνστ., *Ἡ Ἔδεσσα στά χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας (14ος αἰ.-1912)*, τόμος Α', Ἔδεσσα 1988.

Στουγιαννάκης Ε., *Ἔδεσσα ἡ Μακεδονική ἐν τῇ ἱστορίᾳ*, Θεσσαλονίκη 1932.

Τουσίμης Γ., «Ἐπισκοπικός κατάλογος Μητροπόλεως Ἐδέσσης», *Ἐδεσσαϊκά Χρονικά* 2 (1972) 5-17.

Τσαϊλακόπουλος Νικ., *Ἡ ἵδρυση καί ὁ ἐμπλουτισμός τοῦ Ἀρχαιολογικοῦ Μουσείου Ἐδέσσης*, Θεσσαλονίκη 1985.

Χαρίτος Ἰωάν., *Ἔδεσσα, τεῦχ. Α΄. Τό ἱστορικόν τῆς ἱδρύσεως τοῦ Ἀρχαιολογικοῦ Μουσείου Ἐδέσσης*, Ἀθῆναι 1974.

Χρυσοστόμου Ἀναστασία, «Τιμητική ἐπιγραφή ἀπό τήν Ἔδεσσα», *Ἀμητός, Τιμητικός Τόμος γιά τόν καθηγητή Μ. Ἀνδρόνικο*, Θεσσαλονίκη 1986, 993-1003.

B. Ξενόγλωσση

Bormann E., "Archaeologische Epigraphische Mittheilungen aus Österreich-Ungarn", *Jahrg. XII*, Heft 2, Wien 1988, 186-195.

Cormack J.M.R., "Inscriptions from Macedonian, Edessa and Pella", *Studies presented to David M. Robinson II*, 1953, 374-381.

Cormack J.M.R., "Inscription from Pella, Edessa and Beroea", *Archiv für Papyrus Foschung* 22 (1973) 204.

Delacoulonche M., *Revue des Societés Savantes*, Paris 1858, IV, 649.

Duchense et Bayet, *Mémoire sur une Mission au mont Athos*, Paris 1876.

(Frères Erhard), *Carte des écoles chrétiennes de la Macédoine, 1903*, στή Βιβλιοθήκη τοῦ Ἀριστοτέλειου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

Mordtmann J.H., *Mittheilungen des Kaiserlichen Deutschen Archaeologischen Institut, Athen* 1893.

Popov Hr., "Danni po vazrajdaneto v Makedonija", *Duhovna Kultura*, XIX, Kn. 5, Sofija 1938, 138-139.

Touratsoglou J., "The Edessa/1968 Hoard of billon trachea", Ἀρχαιολογικό Δελτίο 28 (1973) 64.

Ἀπόστολος Κραλίδης

ΙΕΡΑ ΜΟΝΗ ΑΣΩΜΑΤΩΝ ΤΑΞΙΑΡΧΩΝ [ΝΑΟΥΣΑ]

Γεωγραφική θέση

Ἡ Ἱερά Μονή τῶν Ἀσωμάτων / Ταξιαρχῶν βρίσκεται στά δυτικά τῆς Νάουσας καί σέ απόσταση 5-6 χιλιομέτρων, στίς πλαγιές τῆς Δούρλιας τοῦ Βερμίου, σ' ἕνα ὑψίπεδο μέ ἔκταση 2.000-3.000 τ.μ. μέσα στό δάσος.

Ἱστορική ἐξέλιξη

Τό μοναστήρι ἱδρύθηκε πρός τά τέλη τοῦ δέκατου ἕκτου αἰώνα ἀπό τόν ὅσιο Θεοφάνη τό Νέο. Ὁ ὅσιος Θεοφάνης γιά ἕνα μεγάλο χρονικό διάστημα ἐμόναζε μέ συνοδεία μοναχῶν στήν περιοχή τῆς «Σκήτεως Βεροίας», στίς ὄχθες τοῦ ποταμοῦ Ἁλιάκμονα. Ἀπό ἐκεῖ ἀποχώρησε μόνος του καί, ἀφοῦ παρέκαμψε τή Βέροια, ἔφθασε στήν ἀνατολική πλευρά τῆς Τούρλιας (παρυφῆς τοῦ Βερμίου), σέ μιά δασώδη περιοχή, ὅπου καί ἔθεσε τά θεμέλια τῆς νέας Μονῆς.

Οἱ πρῶτες ἐγκαταστάσεις τῆς Μονῆς κτίστηκαν ἀπό τόν ἴδιο τόν ὅσιο Θεοφάνη. Ἔτσι κτίστηκε ἕνας μικρός ναός πού χρησίμευε ὡς καθολικό καί ἕνα λιτό καί μικρό στίς διαστάσεις κατάλυμα γιά τόν ἴδιο. Ὁ Ἅγιος ἐργαζόταν ἐντελῶς μόνος του· γιά τή μεταφορά τῶν ὑλικῶν χρησιμοποιούσε ἕνα ὑποζύγιο, πού ἔφερε μαζί του ἀπό τή μονή τοῦ Τιμίου Προδρόμου. Μέ τήν πρώτη ἀνέγερση τῆς Μονῆς συνδέεται ἕνα κάπως παράδοξο γεγονός πού μᾶς διασώζει ἡ λαϊκή παράδοση. Μιά ἀρκούδα κατασπάραξε τό ὑποζύγιο μέ ἀποτέλεσμα νά «ἀγανακτήσει» ὁ Ὅσιος καί νά συλλάβει τήν ἀρκούδα, νά τῆς φορέσει τό σάγμα καί νά τήν χρησιμοποιήσει γιά τίς ἐργασίες. Μετά τήν ὁλοκλήρωση τῆς Μονῆς τήν ἄφησε ἐλεύθερη καί καταράσθηκε ποτέ στό ἑξῆς νά μήν ἐμφανισθοῦν ἀρκοῦδες στά βουνά τοῦ Βερμίου καί τῆς περιοχῆς. Τό γεγονός αὐτό ἔγινε γνωστό στή γύρω περιοχή καί στάθηκε ἀφορμή νά θεωρηθεῖ ὁ ὅσιος Θεοφάνης θαυματουργός ἅγιος καί ἑπομένως νά συρρέουν πρός αὐτόν πολλοί κάτοικοι πού ἔπασχαν ἀπό ψυχικές καί σωματικές ἀσθένειες γιά νά θεραπευτοῦν. Ἀνάλογη τιμή τοῦ ἀπονέμεται καί σήμερα ἀπό τούς κατοίκους τῆς περιοχῆς. Τό Ἀπολυτίκιον τοῦ Ἁγίου καί ἄλλα ἐγκώμια τῆς Ἀκολουθίας του τονίζουν μέ ἔμφαση ἐπιτελούμενα θαύματα πού ἐξέπληττον τούς Μακεδόνες:

«Μονὴν ἱδρυσάμενος, τῶν ἀρχαγγέλων Ὅσιε, εἵλκυσας πολλοὺς ἁπανταχόθεν· εἶχον γὰρ ὄντως πρὸς ἀρετὴν ὁδηγὸν καὶ ποιμένα θεῖον καὶ καλόν, σὲ τὸν καταπλήξαντα Μακεδόνας τοῖς θαύμασιν».

Ἡ ἐκκλησία καί ἡ μονή τῶν Ταξιαρχῶν ἦταν ἀφιερωμένη στούς Ἀρχαγγέλους Γαβριήλ καί Μιχαήλ. Μιά σημείωση πού χρονολογεῖται γύρω στά 1681 μᾶς δίνει πολύ σημαντικές πληροφορίες: *«Ἐχυμῶνος καί σύγχυσις καί φροντίδες πολλαῖς ἐγράφοι τῶ βιβλήον τούτον ἤγουν τό νομικόν καί ἀρχιερατικόν ὑπό χιρός ἐμοῦ ἐλαχίστου καί ἁμαρτωλοῦ Γερασίμου ἱερομονάχου καί ποτέ ἡγουμένου τῆς σεβασμίας μονῆς τῶν παμμεγίστων Ταξιαρχῶν Μιχαῆλου καί Γαβριῆλου κατά τήν νάουσαν χώραν, ἐχάραξα οἰκείοις χερσίν ἐν τῶδε βιβληδιρῖω ἵνα ἄγηται ὑπό μνήμην. Ἐτελειόθη ἐν ἔτοι σωτηρίω αχπα· (= 1681) ἐν μηνί Ἰανουαρίου α·».*

Ἐπίσης στά 1961 ἐντοπίστηκε ἀναμνηστική ἐπιγραφή στόν ἐξωτερικό τοῖχο τοῦ πρόχειρου ξενῶνα τῆς Μονῆς κοντά στή σκάλα ἡ ὁποία προέρχεται ἀπό κατεδαφισμένο κτῖσμα πού ὑπῆρχε βόρεια καί παράπλευρα πρός τόν ξενώνα καί μεταφέρθηκε ἐκεῖ ἀργότερα (μετά τό 1811) ἀπό τόν ἀρχικό ναό, ὅταν αὐτός καταστράφηκε. Ἡ ἐπιγραφή τοποθετήθηκε πιθανότατα μέ ἀφορμή τήν ἀρχική ἵδρυση τῆς ἐκκλησίας τῆς Μονῆς καί χρονολογεῖται στά 1593. Ἡ κτιτορική ἐπιγραφή φέρει τά ἀρχικά ΤΠΚΓ (= Ταξιάρχη, Παμμεγίστω Κυρίω Γαβριήλ) καί τήν ἑξῆς χρονική ἔνδειξη: «+ *ΕΤΟΥΣ ξρα΄ ιν. στ΄ / 2 μηνί μαΐω ι΄ ΗΜΡΕ*». ἤτοι 7101 (ἀπό κτίσεως κόσμου, ἄρα 1593), ἰν(δικτιῶνος) στ΄ μηνί Μαΐω, 10, ἡμ(έ)ρ(α) ε΄ (= Πέμπτη).

Τό μοναστήρι, σύμφωνα μέ ἱστορικές πληροφορίες, καταστράφηκε σέ κάποια ἀπό τίς πολιορκίες τῆς Νάουσας, ἀπ' τίς ὀρδές τοῦ Ἀλῆ πασᾶ τῶν Ἰωαννίνων, ὁ ὁποῖος τά τελευταῖα χρόνια τοῦ 18ου αἰῶνα, ἔκανε ἐπανειλημμένως ἐπιδρομές στήν περιοχή, καταστρέφοντας κτίσματα τῆς Νάουσας καί μοναστήρια της. Σύμφωνα μέ μαρμάρινη ἐπιγραφή πού σώζεται στό Α΄ δημοτικό σχολεῖο ἱστοροῦνται τά παρακάτω:

Ἐτ. αωια΄ Μαρτήου κε΄
Ἐπί ἀρχιερέως τοῦ ἐλλο-
γιμωτάτου Κυρίου Χρυσά-
νθου ἀνωκοδόμηται ἐκ-
θεμελίων ὁ ναός οὗτος
ἐπιμελεία ἐπιστασία τοῦ
ἐν ἱερομονάχοις πατρός
κυρ Ζαχαρίου τοῦ καί ἡγουμέν-
νου τῆς μονῆς τῶν ταξιαρχῶν.

Τά κτίσματα τοῦ ἀρχικοῦ ναοῦ βρίσκονταν λίγο πιό δυτικά ἀπό τόν νέο πού εἶχε μῆκος 20 μέτρα περίπου. Σήμερα σώζονται οἱ δύο κόγχες, ἡ εἴσοδος καί ἡ μαρμάρινη σκάλα. Ἐπίσης ὑπάρχουν στό συγκρότημα τῆς μονῆς ὁ νέος ναός, τό κωδωνοστάσιο, ὁ ξενώνας καί δύο κρῆνες. Πίσω ἀπό τό ναό ὑπῆρχαν τά κελιά, ὁ ξενώνας καί ἄλλα κτίσματα, τά ὁποῖα καταστράφηκαν ἀπό τό στρατό τοῦ Ἀλῆ πασᾶ καί ἀπό τή μετέπειτα ἀμέλεια τῶν ὑπευθύνων καί ἐπιτρόπων.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Βαλσαμίδης Ἐμμ., «Πότε ἐκτίσθη ἡ Νάουσα;», ἐφημ. «*Φωνή τῆς Ναούσης*», 471/16-4-1961.

Στουγιαννάκης Εὐστ., *Ἱστορία τῆς πόλεως Ναούσης...*, Θεσσαλονίκη 1976.

Χιονίδης Γ., «Ὁ Ὅσιος Θεοφάνης ὁ Νέος», *Μακεδονικά* 8 (1968) 223-238.

Ὁ Ὅσιος Ἀντώνιος ὁ Νέος ἐκ τῆς Μακεδονικῆς Βεροίας, Βέροια 1965.
«Ἡ ἄγνοια ἐξακολουθεῖ νά φέρνει καταστροφές», ἐφ. «*Φωνή τῆς Ναούσης*», 848/7-7-1968.
Crumel V., La Chronologie, Paris 1958.

Ἰωάννης Τσαγγαλίδης

ΙΕΡΑ ΜΟΝΗ ΠΕΤΡΑΣ [ΚΑΤΕΡΙΝΗ]

Γεωγραφική θέση

Ἡ μονή —τῆς ὁποίας σήμερα σώζονται τό καθολικό καί ἡ εἴσοδος τοῦ Ἡγουμενείου— ἱδρύθηκε πρό τοῦ 11ου αἰ. μ.Χ., ἐάν δεχθοῦμε ὡς ὀρθή τήν πληροφορία ὅτι τό καθολικό της ἀνακαινίσθηκε γιά πρώτη φορά τό 1151. Κατ' ἄλλην ἐκδοχήν ἱδρύθηκε ἀργότερα ἐπί Ἀνδρονίκου Β' Παλαιολόγου (1283-1328).

Εἶναι κτισμένη σέ ἐπίκαιρη θέση, στήν εἴσοδο τῶν περίφημων Στενῶν τῆς Πέτρας, ἐπί τοῦ αὐτοκινητοδρόμου Κατερίνης- Ἐλασσόνος, 20 χιλιόμετρα δυτικά τῆς Κατερίνης.

Ἱστορική ἐξέλιξη

Ἄγνωστος παραμένει ὁ ἱδρυτής της καί ὁ χρόνος ἱδρύσεως. Ἐπίσης εἶναι ἄγνωστο ἐάν ἦταν σταυροπηγιακή ἡ μονή.

Ἀπό τό ἀρχεῖο καί τή βιβλιοθήκη τῆς μονῆς ἐλάχιστα διασώζονται, χωρίς ἰδιαίτερη ἀξία καί σημασία.

Μετά τή διάλυσή της προσαρτήθηκε ὡς μετόχιο, μαζί μέ τίς διαλυμένες μονές Κανάλλων καί Μακρυρράχης, στήν Ἱ. Μ. Ἁγίου Διονυσίου τοῦ ἐν Ὀλύμπῳ.

Ὁ ἱερός ναός περιβάλλεται σέ σχῆμα τετραγώνου ἀπό διώροφο κτίσμα πού χρησίμευε παλαιότερα γιά τή διαμονή καί περίθαλψη φυματικῶν στό Σανατόριο τῆς Ἱ. Μονῆς Πέτρας. Σήμερα λειτουργεῖ στίς ἐγκαταστάσεις τῆς μονῆς Θεραπευτήριο Ψυχικῶν Νοσημάτων τῆς Ἱ. Μονῆς Πέτρας ὑπαγόμενο στό Ὑπουργεῖο Ὑγείας.

Ὁ Ἱ. Ναός πανηγυρίζει τήν 21η Νοεμβρίου, ἡ δέ εἰκόνα τῆς Θεοτόκου (εἰσόδια) θεωρεῖται θαυματουργική. Ἀναφέρονται θαύματα (ἰάσεις) δαιμονιζομένων, κωφαλάλων, κ.ἄ. (ἀκόμη καί Μωαμεθανῶν). Ἡ μονή ὑπῆρξε σπουδαῖο κέντρο ἐθνικό, ἐκπολιτιστικό καί ἐκπαιδευτικό τῆς περιοχῆς. Εἶχε ὑπολογίσιμη δασική καί γεωργική ἔκταση πρός τό χωριό Ἅγιος Δημήτριος καί πρός τήν κοιλάδα τῆς Κατερίνης (μεταξύ τῶν χωριῶν Μηλιᾶς καί Λόφου).

Ἀπό τούς ἡγουμένους της, πού ἦσαν ἄνθρωποι μέ σπουδαία θρησκευτική καί ἐθνική δράση, γνωστός μᾶς εἶναι ὁ «*Ἡγούμενος σαμουήλ Πέτρας*», πού παίρνει μέρος στούς ἀγῶνες τῶν ἐπαναστατημένων Ἑλλήνων τῆς Μακεδονίας καί ὑπογράφει σέ ἔγγραφο τῶν ἀγωνιστῶν μέ ἡμερομηνία «*3 Νοεμβρίου 1827 ἐκ τοῦ στρατοπέδου τοῦ κατά τήν Μονήν τοῦ Ἁγίου Διονυσίου τοῦ ἐν Ὀλύμπῳ*».

Ἀπό τό κτηριακό συγκρότημα σώζονται σήμερα·

α. *Τό Καθολικό*. Εἶναι ναός ρυθμοῦ Βασιλικῆς μέ τροῦλο, παρόμοιο μέ τούς ἐν Ἁγίῳ Ὄρει συναντωμένους. Εἶναι στεγασμένος μέ πλάκες σχιστολίθου. Στούς τοίχους καί μάλιστα ἐξωτερικῶς στό Ἱ. Βῆμα ἔχουν ἐνσωματωθεῖ ἀρχιτεκτονικά μέλη ἀπό ἀρχαῖα γλυπτά.

Ἔχει ξυλόγλυπτο τέμπλο μέ εἰκόνες τῆς περιόδου τῆς Τουρκοκρατίας. Μία ἀνάγλυφη φορητή εἰκόνα τοῦ Ἁγίου Δημητρίου (ἐπί μαρμάρινης πλάκας) πρέπει νά εἶναι πολύ παλαιά. Ἐνδιαφέρον παρουσιάζει καί ὁ φυλασσόμενος ἐντός τοῦ Ἱ. Βήματος παλαιός ξύλινος σταυρός τοῦ τέμπλου γιά τήν τεχνοτροπία τοῦ ἐπ' αὐτοῦ ζωγραφισμένου Ἐσταυρωμένου.

Ὁ Ναός κτίσθηκε, ὅπως ἀναφέρει ἐπιγραφή σέ μαρμάρινη πλάκα τοποθετημένη ὑπεράνω τῆς δυτικῆς εἰσόδου τοῦ ναοῦ, τό ἔτος 1134, ἐνῶ γιά πρώτη φορά ἐπισκευάσθηκε τό 1151.

Ἡ εἰκόνα τῶν Εἰσοδίων φέρει χρονολογία 1851 καί εἶναι ἐπάργυρη. Οἱ ἄλλες εἰκόνες εἶναι νεότερες, τοῦ τέλους τῆς Τουρκοκρατίας. Ὁ ἀνώνυμος ἁγιογράφος φαίνεται ὅτι ἦταν ὀλιγογράμματος, ἐάν κρίνουμε ἀπό τά γραφόμενά του. Ἔτσι, στό Εὐαγγέλιο τό ὁποῖον κρατεῖ ὁ Χριστός διαβάζουμε «† ΠΝΕΥΜΑ ΚΙΡΙΟΥ ΕΠ ΕΜΗ ΟΥ ΕΝΕΚΕΝ ΕΧΡΙΣΕ ΜΙ ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΑΣΘΕ ΠΤΩΧΙC ΑΠΕSΑΛΚΕ ΜΗ».

Σέ ἄλλη φορητή εἰκόνα τοῦ εἰκονοστασίου πού παριστάνει τήν Παναγία βρεφοκρατούσα ὑπάρχει ἡ ἐπιγραφή.

1815

ΜΥΧΑΗΛ ΟΛΙΜΠΗΟΤΙSIS
ΟΔΙΓΙΤΡΙΑ ΠΕΤΡΑΣ

β. *Ἡ εἴσοδος τοῦ Ἡγουμενείου.* Διαβάζουμε στήν πρόσοψη: «*ΘΕΡΑΠΕΥΤΗΡΙΟΝ ΙΕΡΑΣ ΜΟΝΗΣ ΠΕΤΡΑΣ*».

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

(+) Βαρνάβας, Μητροπ. Κίτρους, *Λεύκωμα ἐπί τῇ 50ετηρίδι τῆς ἀπελεθερώσεως τῆς Κατερίνης* (16.10.1912 - 16.10.1962).

Ἀγγελόπουλος Ἀθ., «Ἡ συμβολή τῆς Ἐπισκοπῆς Πέτρας εἰς τά ἐθνικά καί ἐκπαιδευτικά προβλήματα τῆς περιοχῆς τοῦ Ὀλύμπου» (1890 - 96), *Μακεδονικά* 14 (1974) 64-84.

Γκούμας Ἐλ., *Λιβάδι*, Λιβάδι 1973.

Παπαδόπουλος Στ., «Μακεδονικά, σύμμεικτα», *Μακεδονικά* 6 (1964 - 65) 152-172.

Συνεφάκης Ἰ., *Λιβάδι.*

Τσαγγαλίδης Ἰ. Ἡ Πιερία, μέρος α΄. Σελίδες ἀπό τήν ἀρχαία της δόξα. Κατερίνη 1962.

Θρησκευτική καί Ἠθική Ἐγκυκλοπαίδεια. Ἀθῆναι, 7ος (1965) 600.

Μεγάλη Ἀμερικανική Ἐγκυκλοπαίδεια, 18ος (1968), 309.

Εὐανθία Στεργιάδου

ΙΕΡΑ ΜΟΝΗ ΑΓΙΑΣ ΤΡΙΑΔΟΣ ΑΒΔΕΛΛΑΣ [ΓΡΕΒΕΝΑ]

Γεωγραφική Θέση

Ἡ Μονή τῆς Ἁγίας Τριάδος ἦταν κτισμένη σέ ὑψόμετρο 1280 μέτρων μέσα σέ πυκνό δάσος πεύκων, ἀκριβῶς στά ὄρια τῶν δύο κοινοτήτων Ἀβδέλλας καί Περιβολίου. Ἀπέχει τέσσερα χιλιόμετρα βορειοανατολικά ἀπό τό Περιβόλι καί ὁ δρόμος αὐτός εἶναι δύσβατος. Ἡ ἀπόσταση μοναστηριοῦ - Γρεβενῶν εἶναι σαράντα τέσσερα χιλιόμετρα.

Ἱστορική ἐξέλιξη

Σήμερα δέν ἀπέμεινε τίποτα ἀπό τό παλιό μοναστήρι, παρά μόνο χαλάσματα. Ἀπό πληροφορίες μαθαίνουμε ὅτι τό καθολικό τῆς μονῆς ἀνῆκε στόν τύπο τῶν σταυροειδῶν μέ τροῦλο. Γιά τήν κατασκευή τῶν τοίχων τοῦ κτίσματος χρησιμοποιήθηκαν χονδρολαξευμένοι λίθοι. Ἐξωτερικά ἡ στέγη καλυπτόταν μέ σχιστόλιθους.

Ἀπό τά ἐρείπια πού σώζονται φαίνεται ὅτι τά προσκτίσματα τῆς μονῆς εἶχαν ὀρθογώνιο σχῆμα.

Στά χρόνια τῆς Τουρκοκρατίας στό μοναστήρι λειτουργοῦσε «Κρυφό Σχολεῖο». Σ' αὐτό ἔμαθε τά πρῶτα του γράμματα ὁ Διονύσιος, Δεσπότης Τρίκκης, ὁ ἐπονομαζόμενος «Σκυλόσοφος», πού πέθανε στίς 9 Σεπτεμβρίου τοῦ 1611 στά Γιάννενα μέ μαρτυρικό θάνατο.

Ἡ ἱστορία τοῦ μοναστηριοῦ εἶναι στενά συνδεδεμένη μέ τούς ἐθνικούς ἀγῶνες. Ὅταν ἔφθασε στήν Πίνδο τό μήνυμα τῆς ἐπανάστασης τῶν Ὀρλώφ τό 1770, ἐπαναστάτησαν τριάντα χωριά τῆς περιοχῆς ἐναντίον τῶν κατακτητῶν. Μετά τήν ἀποτυχία τῶν Ὀρλώφ καταπνίγηκε ἡ ἐπανάσταση καί καταστράφηκαν τά χωριά Μοσχόπολη, Φούρκα, Σαμαρίνα, Σμίξη, Ἀβδέλλα, Περιβόλι καί τό Μεγάλο μοναστήρι τῆς Ἁγίας Τριάδος, ὅπου οἱ μοναχοί του σφάχτηκαν ἀπό τούς Τουρκαλβανούς, γιατί ἔδιναν ἄσυλο καί βοήθεια στούς ἐπαναστάτες.

Παρ' ὅλη τήν καταστροφή πού ἔγινε στό μοναστήρι, οἱ μοναχοί ἐξακολούθησαν νά παρέχουν βοήθεια στούς ἀγωνιστές τοῦ Ἔθνους.

Ἡ δράση τοῦ μοναστηριοῦ συνεχίστηκε μέχρι τά χρόνια τῆς Γερμανικῆς κατοχῆς. Σ' αὐτό ἔβρισκαν καταφύγιο καί θαλπωρή τά Ἑλληνικά ἀνταρτικά σώματα. Οἱ Γερμανοί γιά νά ἐκδικηθοῦν τούς μοναχούς πυρπόλησαν τή Μονή τό 1943.

Στή θέση τοῦ μοναστηριοῦ οἱ κάτοικοι τῆς περιοχῆς ξανάκτισαν μιά μικρή ἐκκλησία καί τήν ἀφιέρωσαν στήν Ἁγία Τριάδα. Ἔξω ἀπό τό ἱερό τῆς ἐκκλησίας ἐντοίχισαν ἕνα λίθινο σταυρό καί μιά πλάκα μέ λιθανάγλυφα γράμματα πού μέ τό χρόνο ἔγιναν δυσανάγνωστα.

Ὁ σταυρός καί ἡ πλάκα προέρχονται ἀπό τό παλιό μοναστήρι. Ἀπ' αὐτό σώζεται καί τό ἐπάνω τμῆμα τοῦ ξυλόγλυπτου τέμπλου. Ὅμως οἱ εἰκόνες τοῦ ἀποστολικοῦ δέν φαίνονται, ἐπειδή εἶναι μαυρισμένες ἀπό τήν πυρπόληση του 1943. Τό κάτω μέρος τοῦ τέμπλου εἶναι ἁπλό, καινούργιο, χωρίς καμιά διακόσμηση. Μέσα στό ναό σώζονται δύο παλιά μεταλλικά κηροπήγια καί μιά λιθανάγλυφη βάση κηροπήγιου. Ἕνας σιδερένιος πολυέλαιος πού φέρει τήν ἐπιγραφή «Ἀφιέρωμα Ἀδελφοῦ Κατσαλιάνη 1895» καί ἕνα λίθινο μανουάλι.

Ὁ ναός τῆς Ἁγίας Τριάδος ἀνακαινίστηκε τό 1987.

Στά χρόνια τῆς ἀκμῆς τοῦ μοναστηριοῦ δημιουργήθηκε νοτιότερα στή βόρεια ὄχθη τοῦ Ἀσπροπόταμου, παραπόταμου τοῦ Ἀλιάκμονα, ἕνα μετόχι. Γύρω ἀπό τό μετόχι ὑπῆρχαν τά κτήματα τῆς μονῆς, οἱ καλλιέργειες καί οἱ βοσκότοποί της. Γιά τήν ἐξυπηρέτηση τῶν ἀναγκῶν τοῦ βοηθητικοῦ προσωπικοῦ κτίστηκαν διάφορα οἰκήματα καί στάβλοι.

Σύμφωνα μέ τήν παράδοση τό Μετόχι αὐτό ἐξελίχτηκε σέ οἰκισμό ὅπου ἀργότερα συμπτύχθηκε μαζί μέ ἄλλους γιά νά ἀποτελέσει τή συνοικία τῆς Ἁγίας Παρασκευῆς τοῦ Περιβολίου.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Μπίρκας Κ., *Ἀβδέλλα,* Ἀθήνα 1973.

Ντόντος, Παπαθανασίου Γ., *Τό Περιβόλι ἡ Ἀετοφωλιά τῆς Πίνδου,* Θεσσαλονίκη 1973.

Σαράντης Θ., *Τό χωριό Περιβόλι - Γρεβενῶν,* Ἀθήνα 1977.

Σιουτζούκης Δ., «Γιά τήν 366η ἐπέτειο τοῦ Δεσπότη Τρίκης Διονυσίου» (1611) μ.Χ., ἐφημερ. - ἡ *Ἀβδέλλα,* Αὔγουστος - Σεπτέμβριος 1977 καί «Μεταβυζαντινή Ἀβδέλλα, Οἱ Κυρατζῆδες», ibid, Σεπτέμβριος 1978.

Pouqueville Fr., *Ταξίδι στή Δυτική Μακεδονία (Ἄνοιξη τοῦ 1806),* μετάφραση Γιάννη Τσάρα, Θεσσαλονίκη ἄ. ἔ.

Πρόδρομος Π. Ἀντωνιάδης

Η ΜΟΝΗ ΑΓΙΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΒΕΥΗΣ [ΦΛΩΡΙΝΑ]

Γεωγραφική θέση

Ἀπό τήν παλαιά μονή τοῦ Ἁγίου Νικολάου στό χωριό Βεύη σώζεται μόνο τό καθολικό. Εἶναι ἕνα μικρό ἐκκλησάκι πού βρίσκεται στή ΒΑ ἄκρη τοῦ χωριοῦ, στούς πρόποδες ἑνός γηλόφου, ὅπου ὑπάρχει καί τό νεκροταφεῖο τοῦ χωριοῦ. Γιά τήν ὕπαρξη παλαιᾶς μονῆς δέν ἔχουμε καμία γραπτή ἱστορική μαρτυρία, ἐκτός ἀπό μιά ἐπιγραφή πού σώζεται στό ὑπέρθυρο τῆς θύρας εἰσόδου τοῦ ναοῦ, γιά τήν ὁποία θά μιλήσουμε παρακάτω.

Τό χωριό Βεύη (Μπάνιτσα) βρίσκεται πάνω στόν ἐθνικό δρόμο Ἔδεσσας - Ἀμυνταίου - Πτολεμαΐδας. Σύμφωνα μέ ἱστορικές καί ἀρχαιολογικές μαρτυρίες ἡ Βεύη ὑπῆρξε σπουδαῖος ἀρχαῖος οἰκισμός, πρᾶγμα πού μαρτυρεῖται ἀπό ἀξιόλογα ἀρχαιολογικά εὑρήματα τῆς Ρωμαϊκῆς καί προπαντός τῆς Ἑλληνιστικῆς ἐποχῆς, πού ὑπάρχουν στό Μουσεῖο τῆς Φλώρινας. Ἀπό τά εὑρήματα αὐτά καί ἀπό τά σωζόμενα ἀρκετά ἀρχαῖα μνημεῖα στήν περιοχή καί τό χωριό φαίνεται πώς ἡ Βεύη ἦταν πολίχνη καί ἀναπτύχθηκε ἀπό τή Ρωμαϊκή, ἀλλά κυρίως ἄκμασε κατά τήν Ἑλληνιστική καί τή Βυζαντινή περίοδο, γιατί βρισκόταν πάνω στήν Ἐγνατία ὁδό.

Κατά τήν Τουρκοκρατία ἡ Βεύη ὑπῆρξε ἕνα ἀπό τά μεγάλα χωριά τοῦ Νομοῦ Φλώρινας, μέ σπουδαία ἐθνική δράση κυρίως κατά τό Μακεδονικό Ἀγώνα καί ὀνομαζόταν Μπάνιτσα. Τό χωριό Βεύη κεῖται σέ μιά ἀπό τίς

νοτιοδυτικές διακλαδώσεις τοῦ ὄρους Βόρα (Καϊμακτσαλάν) ἀνατολικά τῆς Φλώρινας καί ἀπέχει ἀπ' αὐτήν 22 περίπου χιλιόμετρα. Ἀξιόλογο ἀρχαιολογικό ἐνδιαφέρον παρουσιάζουν πολλές βυζαντινές ἐκκλησίες τῆς Βεύης, πρᾶγμα πού μαρτυρεῖ τή θεοσέβεια τῶν κατοίκων της.

Τό καθολικό τῆς Μονῆς

Ὁ Ναός τοῦ Ἁγίου Νικολάου παρουσιάζει ἐξαίρετο ἀρχαιολογικό ἐνδιαφέρον καί μᾶς ἐνδιαφέρει κυρίως διότι εἶναι κατάγραφος μέ πολύτιμες βυζαντινές τοιχογραφίες, πού χρονολογοῦνται κατά τόν Ν. Μουτσόπουλο στίς ἀρχές τοῦ 16ου αἰώνα. Ἀπό τό 1964, πού ὁ Ν. Μουτσόπουλος ἔγραψε γιά τίς τοιχογραφίες αὐτές, μέχρι σήμερα πού τίς φωτογραφήσαμε ἐμεῖς, ὑπέστησαν δυστυχῶς ἀπό ἔλλειψη συντηρήσεως μεγάλες φθορές. Πολλές ἀπ' αὐτές ἔχουν ἐπιχριστεῖ μέ ἄσβεστο καί εἶναι ἀδιάγνωστες, διότι εἶναι μισοχαλασμένες καί μισοασβεστωμένες. Ἐμεῖς παρουσιάζουμε τό ναό ὡς ἔχει σήμερα καί συμπληρωματικά ἀναφερόμαστε στόν Ν. Μουτσόπουλο καί παραθέτουμε μερικά στοιχεῖα καί τήν κτητορική ἐπιγραφή πού ἐκεῖνος διέσωσε.

Ὁ ἀρχιτεκτονικός τύπος τοῦ μικροῦ αὐτοῦ ναοῦ εἶναι μονόχωρος δρομικός ναός. Ὁ τύπος αὐτός τοῦ ναοῦ, ὡς γνωστόν, δέν ἔχει τροῦλο. Οἱ ἐξωτερικές του διαστάσεις εἶναι 5,10 × 6,40 μ. καί οἱ ἐσωτερικές του 3,10 × 5,30 μ.

Ἀρχίζοντας τήν ἐσωτερική περιγραφή τοῦ ναοῦ ἀπό τό ἱερό παρατηροῦμε τήν πιό ἐντυπωσιακή τοιχογραφία πού εἶναι ἡ Πλατυτέρα ἐπάνω στήν ἁψίδα τοῦ ἱεροῦ. Ἡ ἁψίδα τοῦ ἱεροῦ ἐξέχει σημαντικά ἔτσι ὥστε τό ἱερό νά παρουσιάζει σχῆμα ἡμιεξαγώνου. Ἡ Πλατυτέρα πάνω στήν ἁψίδα παριστάνει τήν Παναγία δεομένη καί φέρουσα στό στῆθος της τό Χριστό μέσα σέ μετάλλιο, εὐλογοῦντα καί φέροντα λευκά καί ἐρυθρά ἱμάτια. Κάτω ἀπό τό Χριστό εἰκονίζεται ὁ Μελισμός. Στήν πρώτη σειρά ἐπάνω ἀπό τήν Ἁγία Τράπεζα, πού εἶναι κτιστή, εἰκονίζονται ὁλόσωμοι οἱ ἅγιοι πατέρες καί συγγραφεῖς τῶν ἐν χρήσει θείων Λειτουργιῶν στήν ὀρθόδοξη χριστιανική παράδοση, ἀριστερά ὁ Μ. Βασίλειος καί δεξιά ὁ Ἰωάννης ὁ Χρυσόστομος. Οἱ εἰκόνες τῶν τοιχογραφιῶν αὐτῶν εἶναι μισοχαλασμένες καί ἀσβεστοκαλυμμένες. Εὐτυχῶς διακρίνονται καθαρά οἱ κεφαλές. Μεταξύ τῶν δύο αὐτῶν ἁγίων συμμετρικά παραστέκονται ἄγγελοι. Πιό πάνω στή μεσαία ζώνη τῆς κόγχης μόλις διακρίνεται ἡ παράσταση τῆς Θείας Λειτουργίας, πού σύμφωνα μέ τήν παράδοση ἀπεικονίζεται πίσω ἀπό τήν Ἁγία Τράπεζα. Στίς ἄκρες ἀπεικονίζεται συμμετρικά ὁ Εὐαγγελισμός.

Στήν κόγχη τῆς προθέσεως μισοχαλασμένος (μισοασβεστωμένος εἰκονίζεται ὁ πρωτομάρτυρας Ἀρχιδιάκονος Ἅγιος Στέφανος (ἀριστερά)

καί στή δεξιά πλευρά κάποιος ἄλλος ἀδιάγνωστος Ἅγιος.

Μεταξύ τῆς προθέσεως καί τῆς ἀψίδας ἐπάνω καί στήν ἀριστερή πλευρά διακρίνεται ὁ Ἅγιος Συμεών ὁ Στυλίτης καί στό ἀέτωμα ἡ Ἀνάληψη.

Ἐρχόμαστε τώρα καί στή δυτική πλευρά τοῦ ναοῦ, ὅπου στό ὑπέρθυρο τῆς θύρας εἰσόδου μέ μεγάλη δυσκολία διαβάζουμε τώρα τή βυζαντινή ἐπιγραφή ἀνεγέρσεως τοῦ ναοῦ. Ὑπάρχει καί μιά ἄλλη κτητορική ἐπιγραφή τήν ὁποία διέσωσε ὁ Ν. Μουτσόπουλος καί θά παραθέσουμε παρακάτω, διότι ἐκτός ἀπό τή μαρτυρία τῆς παραδόσεως, εἶναι ἡ μοναδική μαρτυρία πού ἔχουμε περί τοῦ ὅτι ὁ ναός τοῦ Ἁγίου Νικολάου ἦταν κάποτε καθολικό μονῆς.

Στήν ἀριστερή παραστάδα τῆς θύρας εἰσόδου ἀνάμεσα στόν Ἅγιο Κωνσταντῖνο καί τήν Ἁγία Ἑλένη εἰκονίζεται διπλός σταυρός (Ἀναστάσεως καί τῆς Σταυρώσεως). Ἡ εἰκόνα εἶναι μισοχαλασμένη (μισοασβεστωμένη) καί ἔχει τά γνωστά συμβολικά ἀρχικά γράμματα.

Στό ἐσωτερικό ὑπέρθυρο τῆς θύρας εἰσόδου ὑπάρχει ἐπιγραφή διαστάσεων 0,78 × 0,305 (διάστιχα: 1,2 - 1,4 εκ., διαστάσεις γραμμάτων: Α = 3, 0-3, 2 εκ., Κ = 32, 8-3, 0 εκ.) Τήν ἐπιγραφή τή μεταγράφουμε διατηροῦντες τήν ὀρθογραφία της.

«Ανηγέρθη ἐκ βάθρου θεμελίου καί ἀνϊστορίθη ὁ θεῖ/ος καί πάνσεπτος ναός τοῦ ἁγίου ἐνδόξου μεγά/λου ἱεραρχα κ(αί) θαυματουργοῦ Νϊκολάου Μυρόν τῆς / Λϊκήας δια συνδρομῆς κόπου τέ κ(αί) ἐξόδου του / εντιμώτατου Δούκα ἱερέως και τήν συμβϊ[α] αυτου / Κάλη περεσζβητέρας ἅμα δέ καί τόν υἱο[ν] / αυτο[ν] / Νικολάου ἱερέος κ(αι) την συμβήου [αυτ]ου Ἀρμε / [κα--]».

Σέ μιά ἄλλη ἐπιγραφή πού δέν σώζεται σήμερα διαβάζαμε τά ἑξῆς:

ΔΕΗΣΕΙC ΤΟΥ ΔΟΥΛΟΥ ΤΟΥ Θ(ΕΟ)Υ ΔΟΥΚΑ / ΙΕΡΕΟC Κ(ΑΙ) ΚΤΗΤΟΡΟ[C] ΤΗC ΜΟΝΙC / ΤΑΥΤΙC Κ / ΤΗ(C) CΗΜΒΗΟΥ ΑΥΤΟΥ/ ΚΑΛΗC.

Ἡ ἐπιγραφή αὐτή μαζί μέ τήν τοιχογραφία τῶν κτητόρων τῆς μονῆς ἔχει καταστραφεῖ τελείως. Κατά τόν Ν. Μουτσόπουλο, ὁ ὁποῖος τήν διέσωσε, πρόκειται γιά καθολικό καταστραφείσης μονῆς πού ἀνηγέρθη (ἀνακαινίστηκε) στίς ἀρχές τοῦ 19ου αἰώνα. Τοῦτο συμπεραίνει ἀπό τή μορφή τῆς κατόψεως τοῦ ναοῦ πού μοιάζει μέ τήν κάτοψη τοῦ καθολικοῦ τῆς Μονῆς τῆς Παναγίας τῆς Πορφύρας στό νησάκι τοῦ Ἁγίου Ἀχιλλείου στή μικρή λίμνη τῆς Πρέσπας.

Ἡ ἄποψη αὐτή ἐνισχύεται προπαντός ἀπό τή μορφή τῶν γραμμάτων τῆς ἐπιγραφῆς τά ὁποῖα στή χάραξή τους μοιάζουν μέ τά ἀντίστοιχα γράμ-

ματα τῆς ἐπιγραφῆς τοῦ 1524 τῆς Παναγίας τῆς Πορφύρας. Αὐτό μᾶς κάμνει νά ὑποθέσουμε μέ βεβαιότητα ὅτι ὁ Ναός τοῦ Ἁγίου Νικολάου ἀρχικά ἀνηγέρθη τήν ἴδια ἐποχή.

Ἡ παράδοση ἀναφέρει ὅτι ο ναός κτίστηκε τό 1500.

Ἄλλες σπουδαῖες τοιχογραφίες στή δυτική πλευρά τοῦ ναοῦ εἶναι ἡ Κοίμηση τῆς Θεοτόκου ἀμέσως πάνω ἀπό τήν ἐπιγραφή στό κέντρο τοῦ τοίχου καί ἀριστερά ἡ προδοσία τοῦ Ἰούδα. Δεξιά κάτω ἀπό τήν εἰκόνα τῆς προδοσίας εἰκονίζεται ὁ Ἀπόστολος Πέτρος πού κόβει τό αὐτί τοῦ Μάλχου. Στήν ἀριστερή πλευρά τῆς θύρας εἰσόδου πάνω ἀπό τό διπλό σταυρό καί δίπλα στήν εἰκόνα τῆς κοιμήσεως τῆς Θεοτόκου ἀπεικονίζεται ὁ ἀπαγχονισμός τοῦ Ἰούδα καί πάνω ἀπό αὐτόν ἡ ἐπιστροφή τῶν τριάκοντα ἀργυρίων. Οἱ εἰκόνες αὐτές φέρουν τίς ἀντίστοιχες ἐπιγραφές: «Ὁ Ἰούδας ἀπῆλθεν καί ἀπήγξατο» καί «Ὁ Ἰούδας ἔρριψε τά ἀργύρια».

Στήν κατώτερη ζώνη δίπλα στή θύρα εἰσόδου δεξιά ὑπῆρχε ὁ Ἀρχάγγελος Μιχαήλ ὁλόσωμος. Ἡ εἰκόνα ἔχει φθαρεῖ καί εἶναι μισοκαλυμμένη μέ ἄσβεστο.

Ἀριστερά στήν ἴδια ζώνη οἱ ἅγιοι Κωνσταντῖνος καί Ἑλένη μέ τό διπλό σταυρό πού ἀναφέραμε πιό πάνω. Ἡ εἰκόνα εἶναι μισοχαλασμένη. Σώζεται μόνο τό στῆθος καί ἡ κεφαλή.

Στό νότιο τοῖχο στήν κατώτερη ζώνη διακρίνουμε κατά σειρά ὁλόσωμους τούς ἁγίους: Ὁσία Μαρία τήν Αἰγύπτια, τόν Ἅγιο Ζωσιμᾶ, τόν Ἅγιο Μερκούριο, τούς δωρητές τοῦ ναοῦ καί τόν προστάτη αὐτοῦ Ἅγιο Νικόλαο. Στή μεσαία ζώνη πάνω διακρίνονται μέσα σέ μετάλλιο προτομές διαφόρων ἁγίων.

Στόν βόρειο τοῖχο στήν κατώτερη ζώνη ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Πρόδρομος καί οἱ Ἅγιοι Θεόδωροι ἔχουν σχεδόν καταστραφεῖ. Ὑπάρχει ἐπικάλυψη μέ ἄσβεστο. Στήν ἑπόμενη ζώνη ἐπάνω, ὑπάρχουν ἡμικαταστραμμένες μορφές ἁγίων πού εἰκονίζονται μέσα σέ μετάλλιο καί πιό πάνω υπάρχουν παραστάσεις ἀπό τό βίο τοῦ Ἁγίου Νικολάου.

Τό μικρό τέμπλο τοῦ ναοῦ εἶναι ἁπλό ξύλινο καί δέν παρουσιάζει τίποτα τό ἀξιόλογο. Φέρει μόνο τρεῖς δεσποτικές εἰκόνες τοῦ Χριστοῦ, τῆς Παναγίας καί τοῦ Ἁγίου Νικολάου. Εἶναι σύγχρονες καί δέν παρουσιάζουν κανένα ἐνδιαφέρον.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Κεραμόπουλος Ἀντ., Ἔρευναι καί ἀνασκαφαί εἰς τήν Ἄνω Μακεδονίαν, *Πρακτικά τῆς ἐν Ἀθήναις Ἀρχαιολογικῆς Ἑταιρείας* 1932, 1933.

Κωνσταντινίδης Π., «Μνημεῖα τῆς ἀρχαίας τέχνης εὑρεθέντα ἐν τῇ περιοχῇ Φλωρίνης, *Ἀριστοτέλης* 18 (1958).

Λιάκος Σωκ., *Τά 150 ὀνόματα τῶν οἰκισμῶν τῆς Λύγκου (περιοχή Φλώρινας - Μοναστηρίου)* Θεσσαλονίκη 1961.

Μακεδονία, Ἐκδοτική Ἀθηνῶν, Α.Ε. Ἀθήνα 1982.

Μουτσόπουλος Νικ., *Ἐκκλησίες τοῦ Νομοῦ Φλωρίνης*, ἔκδ. Ε.Μ.Σ.Ι.Μ.Χ.Α. 69, Θεσσαλονίκη 1964.

Πέτσας Φ. «Χρονικά Ἀρχαιολογικά», 1968 - 1970», *Μακεδονικά* 15 (1975), σελ. 304-314.

Σαμσάρης Δημ., *Ἱστορική Γεωγραφία τῆς Ρωμαϊκῆς ἐπαρχίας Μακεδονίας*, Θεσσαλονίκη 1969.

Σημαντήρας Γ., «Φλώρινα, Ἡ βιβλιογραφία της» ἔκδ. Φ.Σ.Φ. «*Ἀριστοτέλης*», Φλώρινα 1964.

Τουριστικός Ὁδηγός Νομοῦ Φλωρίνης, ἔκδ. Νομαρχίας Φλωρίνης, Φλώρινα 1969.

Τριανταφυλλίδης Στυλ. «Ιστορικά Βεύης», «*Ἀριστοτέλης*» 6 (1957), 8, 9 (1958).

Subotic C., *L' école de peinture d' Ohrid an XVe siècle*, Βελιγράδι 1980 (στή σερβική μέ γαλλική περίληψη).

Γλυκερία Μ. Χατζούλη

ΙΕΡΑ ΜΟΝΗ ΑΓΙΟΥ ΝΙΚΟΛΑΟΥ ΚΟΡΟΜΗΛΙΑΣ [ΚΑΣΤΟΡΙΑ]

1. *Τοποθεσία - Ἵδρυση*

Βορειοδυτικά τῆς Καστοριᾶς σέ ἀπόσταση ἐννέα χιλιομέτρων, ἀκολουθώντας τήν ἐπαρχιακή ὁδό πρός Λεύκη, παράλληλα μέ τή δεξιά ὄχθη τοῦ ποταμοῦ Ἀλιάκμονα, τελευταία κοινότητα πού συναντοῦμε εἶναι ἡ Κορομηλιά. Ἐπάνω στό λόφο τῆς Ἁγίας Τριάδας τριακόσια μέτρα βορειοδυτικά τοῦ χωριοῦ, στενός ἀγροτικός δρόμος ὁδηγεῖ στή μονή τοῦ Ἁγίου Νικολάου γιά τήν ὁποία ὁ Fr. Pouqueville γράφει πώς σ' αὐτό τό σημεῖο ἦταν «ἕνα ὡραῖο μοναστήρι». Οἱ πληροφορίες πού δίνει ὁ μητροπολίτης Φιλ. Βαφείδης κατά τό 1900 εἶναι ὅτι ἡ μονή ἱδρύθηκε το 1716. Σύμφωνα μέ τόν ἴδιο ἐρευνητή ὡς κτήτορας φέρεται ὁ μοναχός «Μελέτιος ἐκ Γραμμόδης».

2. *Ἱστορική ἐξέλιξη*

Τό μέ ἀρ. 196/31-3-1884 ἔγγραφο τοῦ Ἀρχείου Ὑπουργείου Ἐξωτερικῶν μᾶς γνωρίζει ὅτι τό μοναστήρι τοῦ Ἁγίου Νικολάου βρισκόταν ἀνάμεσα στά χωριά Κορομηλιά - Ἄνω Λεύκη καί Ντύμπενη. Τό ἐτήσιο εἰσό-

δημά του ἀνερχόταν στίς 200 περίπου λίρες. Τή μονή ὑπηρετοῦσε μόνον ἕνας μοναχός, ὁ ἡγούμενος Ἄνθιμος, ὁ ὁποῖος ἀργότερα φαίνεται ὅτι ὀργάνωσε μικρή μοναχική κοινότητα. Τό κτηριακό συγκρότημα —ἐκτός τοῦ καθολικοῦ— ἀποτελοῦσαν δώδεκα δωμάτια, ὅπου μποροῦσαν νά στεγαστοῦν 90 ἄτομα.

Στά χρόνια τοῦ Μακεδονικοῦ Ἀγώνα σημαντική ἦταν ἡ συμβολή τῆς μονῆς, ἡ ὁποία χρησιμοποιήθηκε ὡς ὁρμητήριο καί καταφύγιο τῶν Ἑλληνικῶν ἀνταρτικῶν σωμάτων. Παραμονές Πρωτοχρονιᾶς τοῦ 1905 ὁ Παῦλος Κύρου μέ τόν ἀρχηγό Γεώργ. Κατεχάκη (Καπετάν Ρούβα) ἀναχώρησαν μέσα στή νύχτα γιά Κωσταράζι καί Γέρμα, ὅπου συναντήθηκαν μέ τό νέο ἀρχηγό Γεώργ. Τσόντο (Καπετάν Βάρδα). Ξημερώματα ἔφθασαν στό μοναστήρι τοῦ Ἁγίου Νικολάου. Τούς ὑποδέχτηκε ὁ ἡγούμενος, ὁ ὁποῖος ἐπεφύλαξε θερμή φιλοξενία στήν ἔνοπλη ὁμάδα τῆς Ἑλληνικῆς «Ἄμυνας». Τό βράδυ τῆς ἑπομένης ἡ ἀποστολή ξεκίνησε γιά τό Κωσταράζι, ὅπου ἔφθασε τίς πρωϊνές ὧρες.

Ἡ ἀπουσία τοῦ Γεώργ. Κατεχάκη ἀπό τό Μακεδονικό χῶρο ἐνθάρρυνε τούς ἄνδρες τῶν Βουλγαρικῶν σωμάτων, οἱ ὁποῖοι συνέχιζαν τίς βιαιοπραγίες εἰς βάρος τοῦ Ἑλληνικοῦ πληθυσμοῦ. Στά πλαίσια τοῦ προγράμματος δράσης τῶν Ἐξαρχικῶν συμπεριλήφθηκε καί ἡ ἀπόφαση καταστροφῆς ὁρισμένων μοναστηριῶν, τά ὁποῖα θεωροῦνταν ὁρμητήρια τῶν Μακεδονομάχων. Ὁ Μῆτρο-Βλάχος ἀνέλαβε τήν πυρπόληση τῆς μονῆς Ἁγίου Νικολάου Κορομηλιᾶς. Πρός τά τέλη Φεβρουαρίου 1905 μέ τή βοήθεια ἑκατό κομιτατζήδων πού συγκεντρώθηκαν στά Κορέστια, τό Βουλγαρικό σῶμα κατευθύνθηκε στό μοναστήρι, τό ὁποῖο πυρπολήθηκε, ἀρχές Μαρτίου, ἐνῶ κατακρεουργήθηκε ὁ ἡγούμενος Ἄνθιμος ἀπό τό Κωσταράζι καί ἐσφάγησαν οἱ ὑπόλοιποι καλόγηροι.

Σέ ἔκθεση τῆς 24ης Μαρτίου 1907 πρός τόν Πατριάρχη Κωνσταντινουπόλεως Ἰωακείμ Γ' ὁ μητροπολίτης Καστοριᾶς Γερμανός Καραβαγγέλης γράφει:

«..... *Ἀρχομένου τοῦ 1905 ἔτους..... πυρπολεῖται ἡ μονή Σλίβενης, φονεύονται οἱ μοναχοί, ὁ ὀγδοηκοντούτης ἡγούμενος κατακερματίζεται καί τό στόμα αὐτοῦ ἐπληρώθη ἐκ τῶν ἀκαθαρσιῶν τῶν καθαρμάτων*».

Στίς 22 Αὐγούστου 1911, ὅταν ἐκλέχθηκε μητροπολίτης ὁ Ἰωακείμ Στ. Λεπτίδης —ἀντικαταστάτης τοῦ Γερμανοῦ Καραβαγγέλη— μεταξύ τῶν ἔργων πού ἀνέλαβε ἦταν καί ἡ προσωπική ἐπιστασία ἀνέγερσης τῆς μονῆς Ἁγίου Νικολάου. Κατά τό 1923, μέ δαπάνες τῶν Καστοριανῶν ἀδελφῶν Δ. Δαῆ καί διάφορες ἄλλες συνδρομές, ὁ μητροπολίτης πρωτοστάτησε στήν ἀνέγερση ἀπό τά θεμέλια τοῦ μοναστηριακοῦ συγκροτήματος πού εἶχε ὑποστεῖ μεγάλες καταστροφές ἀπό τούς Βουλγάρους Ἐξαρχι-

κούς. Εἰδικό διάταγμα τῆς 22ας Μαΐου 1925 ἀναφέρεται στήν ἵδρυση μιᾶς πρακτικῆς Ἱερατικῆς Σχολῆς μέσα στή μονή, πανομοιότυπης τῆς Ριζαρείου Ἀθηνῶν. Τή διοίκησή της ἀσκοῦσε πενταμελής ἐφορεία, μέ τό μητροπολίτη Καστοριᾶς ὡς πρόεδρο. Τήν επιτροπή συμπλήρωναν οἱ μητροπολίτες Φλώρινας - Γρεβενῶν καί οἱ ἡγούμενοι τῶν μονῶν Ἁγίου Νικολάου Κορομηλιᾶς καί Ἁγίου Νικάνορος Ζάβορδας.

Σύμφωνα μέ μαρτυρίες τῶν κατοίκων τῆς περιοχῆς, ἡ μονή ἐκτός ἀπό τό καθολικό περιελάμβανε τά κελιά τῶν μοναχῶν, ἀποθηκευτικούς χώρους, στάβλους κ.λ.π., ἐνῶ ὁ περίβολός της κατέληγε σέ μεγαλοπρεπή πυλώνα. Κατά τή διάρκεια τοῦ Β' Παγκοσμίου Πολέμου τό μοναστήρι πυρπολήθηκε. Ἀξιοσημείωτη ἦταν καί ἡ κτηματική του περιουσία, τήν ὁποία ἀποτελοῦσαν 120 στρέμ. καλλιεργήσιμων ἐκτάσεων καί 500 στρέμ. βοσκοτόπων. Τό 1958, ὁ ΟΔΕΠ (Ὀργανισμός Διαχείρισης Ἐκκλησιαστικῆς Περιουσίας) μέ διαταγή τοῦ ἁρμόδιου ὑπουργείου παραχώρησε τά βοσκοτόπια σέ ἀκτήμονες βοηθώντας ἔτσι στήν ἀποκατάσταση τῶν Μικρασιατῶν προσφύγων. Σήμερα στό λόφο τῆς Ἁγίας Τριάδας ὑψώνεται μόνον ὁ ναός, τό ἄλλοτε καθολικό τῆς μονῆς, ἐνῶ τά προσκτίσματα ἔχουν κατεδαφιστεῖ. Τό 1981 μέ πρωτοβουλία τῶν κατοίκων τῆς Κορομηλιᾶς νότια τοῦ καθολικοῦ κτίστηκε ἕνας μικρός ξενώνας.

3. *Πανηγύρεις*

Ἀπό τό 1987 ὁ ναός ἀνήκει στήν ἀρχιερατική περιφέρεια τῆς Μεσοποταμίας. Πανηγυρίζει στίς 6 Δεκεμβρίου καί εἶναι ἀφιερωμένος στή μνήμη τοῦ Ἁγίου Νικολάου.

4. *Τό καθολικό (Ἀρχιτεκτονική - Τέμπλο)*

Πρόκειται γιά τρίκλιτη βασιλική μέ χαγιάτι στή δυτική πλευρά. Στά ἀνατολικά καταλήγει σέ ἡμικυκλική ἁψίδα, ἐνῶ οἱ κόγχες τῆς Πρόθεσης καί τοῦ Διακονικοῦ διανοίγονται στό πάχος τοῦ ἀνατολικοῦ τοίχου. Δυτικά, ἐπάνω ἀπό τή μοναδική εἴσοδο, ὑπάρχει ἀβαθής ἡμικυκλική κόγχη —ἐπιχρισμένη σήμερα— τήν ὁποία ἴσως κοσμοῦσε ἡ τοιχογραφία τοῦ ὁμώνυμου Ἁγίου. Στό ἐσωτερικό, ἡ βασιλική χωρίζεται σέ τρία κλίτη μέ δύο σειρές κιονοστοιχίας, πού ἡ καθεμία ἀποτελεῖται ἀπό τέσσερις κίονες κυκλικῆς διατομῆς. Τό δάπεδο ἀποτελοῦν λίθινες πλάκες, ἐνῶ ἡ στέγη δίρριχτη καταλήγει ἐξωτερικά σέ ἀποτμήσεις στήν ἀνατολική καί δυτική κορυφή.

Οἱ εἰκόνες πού κοσμοῦν τό τέμπλο, τό ὁποῖο ἔχει ἀντικατασταθεῖ, εἶναι νεότερες.

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

Α. ΕΛΛΗΝΟΓΛΩΣΣΗ

Ἀργυρόπουλος Π., Ζάννας Α., Μαζαράκης-Ἀϊνιάν Κ., Σουλιώτης - Νικολαΐδης Α., Σπανός Ν., Σταυρόπουλος Β., *Ὁ Μακεδονικός ἀγώνας, ἀπομνημονεύματα*, ΙΜΧΑ 199 (1984).

Βακαλόπουλος Ἀπ., *Παγκαρπία Μακεδονικῆς γῆς - Μελέτες*, ΕΜΣ - ΜΒ 53 (1980).

Βακαλόπουλος Κων., *Ὁ βόρειος Ἑλληνισμός κατά τήν πρώϊμη φάση τοῦ Μακεδονικοῦ ἀγώνα* (1878 -1894) ΙΜΧΑ 196 (1983).

Βακαλόπουλος Κων., *Μακεδονικός ἀγώνας, ἡ ἔνοπλη φάση 1904 - 1908*, Θεσσαλονίκη 1987.

Βαφείδης Φιλ., «Περί τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ Καστορίας Ἱερῶν Μονῶν» *ΕΑ* 24 (1900) 316 - 320.

Βλάχος Ν., *Τό Μακεδονικόν ὡς φάσις τοῦ ἀνατολικοῦ ζητήματος, 1878 - 1908*, Ἀθῆναι 1935.

Γενικόν Ἐπιτελεῖον Στρατοῦ, *Ὁ Μακεδονικός ἀγών καί τά εἰς Θράκην γεγονότα*, Ἀθῆναι 1979.

Dakin, D., *Μακεδονικός ἀγώνας*, Ἀθήνα 1985.

Ἐφημερίς τῆς Κυβερνήσεως, Ἀρ. Φύλ. 129, τεύχ. 1ον, Ἀθῆναι 22 Μαΐου 1925, σελ. 813.

Θωμόπουλος Γ., «Ἡ Ἑλληνική παιδεία στή Μακεδονία καί στή Β. Ἤπειρο (πρίν ἀπό τούς Βαλκανικούς πολέμους)» *Ν. Ἑστία* 48 (1950) 914-921.

Καραβαγγέλης Γερμ., *Ὁ Μακεδονικός Ἀγών Ἀπομνημονεύματα*, Πρόλογος Στ. Π. Κυριακίδου, Εἰσαγωγή Κλ. Τσούρκα,, ΕΜΣ - ΙΜΧΑ 26 (1958).

Κλειδῆς Κων., «Ὁ ὁπλαρχηγός Παῦλος Κύρου καί τό χωριό του Ἀνταρτικό, ἡ προσφορά τους στόν Μακεδονικό Ἀγώνα καί ἡ ἔνοπλη δράση στή γύρω περιοχή», *Ὁ Μακεδονικός Ἀγώνας - Συμπόσιο*, Θεσσαλονίκη 1987.

Κύρου Τάκ., *Ὁ καπετάν Παῦλος Κύρου καί ὁ Μακεδονικός ἀγών στά Κορέστια*, Φλώρινα 1978.

Μόδης Γεώργ., *Ὁ Μακεδονικός ἀγών καί ἡ νεώτερη Μακεδονική Ἱστορία*, ΕΜΣ ΜΒ 26 (1967).

Νάλτσας Χρ., *Ὁ Μακεδονικός ἀγών εἰς τήν Δυτικήν Μακεδονίαν*, ΕΜΣ - ΙΜΧΑ 25 (1958).

Παντελεήμων Β' (μητροπολίτης Θεσσαλονίκης), «Προσφορά τῆς ἐκκλησίας καί τοῦ περί αὐτήν ἱεροῦ κλήρου κατά τόν μακεδονικόν ἀγώνα, Μακεδονικός ἀγώνας», *Διαλέξεις γιά τά 80 χρόνια*, ΕΜΣ - ΜΛΒ 34 (1986).

Παπακυριακίδης Πέτρ., *Οἱ Μακεδονομάχοι: Κωνσταντῖνος Ι. Τσιούλκας. Ἡ Ἱ. Μονή Τσιρίλοβου καί ὁ Ἀρχιμανδρίτης Γρηγόριος*, Θεσσαλονίκη 1989.

Πελαγίδης Στ., «Λίγο μετά τό Ἴλιντεν (20 Ἰουλίου 1903) στίς περιοχές Καστοριᾶς καί Φλώρινας», *Ὁ Μακεδονικός Ἀγώνας - Συμπόσιο*, Θεσσαλονίκη 1987.

Πουκεβίλ Φρ., *Ταξίδι στή Δυτική Μακεδονία* (Ἄνοιξη τοῦ 1806), Εἰσαγωγή - Μετάφραση - Σχόλια: Γιάννης Τσάρας, Θεσσαλονίκη α.ε.

Τσαμίσης Παντ., *Ἡ Καστοριά καί τά μνημεῖα της*, Ἀθῆναι 1949.

Τσούρκας Κλ., «Ὁ μητροπολίτης Καστοριᾶς Ἰωακείμ Στ. Λεπτίδης (1871 - 1932), ὁ μητροπολίτης τῆς ἀπελευθερώσεως τῆς Καστορίας», *ΜΖ* Νοέμβριος, τεῦχ. 66 (1971) 29.

Χατζῆς Δημ., *Ἱστορία τοῦ Μακεδονικοῦ Ἀγώνα*, Ἀθῆναι 1971.

Β' ΞΕΝΟΓΛΩΣΣΗ

Dakin D., *The Greek Struggle in Macedonia 1397 -1913*, ΕΜΣ - ΙΜΧΑ 88 (1966).

Fréres Erh., *Carte des écoles chrétiennes de la Macédoine*, 1903.

Pouqueville F. C.H.L., *Voyage de la Grèce, τόμ. 1-6*, Paris 1826 -1827[2].

ΒΙΒΛΙΟΚΡΙΣΙΕΣ

E. Trapp - J. Diethart - G. Fatouros - Astr. Steiner - W. Hörandner, *Studien zur byzantinischen Lexikographie* (Byzantina Vindobonensia, Bd. XVIII), Βιέννη 1988, σ. 222.

Το βιβλίο αποτελεί έκδοση της Αυστριακής Ακαδημίας Επιστημών στη σειρά Byzantina Vindobonensia που εκδίδει η επιτροπή Βυζαντινών σπουδών της παραπάνω Ακαδημίας και το Ινστιτούτο βυζαντινών και νεοελληνικών σπουδών του Πανεπιστημίου της Βιέννης. Το περιεχόμενό του αποτελούν οι μελέτες βυζαντινολόγων από περισσότερα πανεπιστημιακά κέντρα: Erich Trapp (Βόννη), Stand und Perspektiven der mittelgriechischen Lexikographie (σ. 11-46), Johannes Diethart (Βιέννη), Materialien aus den Papyri zur byzantinischen Lexikographie (σ. 47-69), Georgios Fatouros (Βερολίνο), Die Benediktiner von S. Maur auf der Suche nach exotischen Wörtern bei Theodoros Studites (σ. 71-148), Astrid Steiner (Βόννη), Byzantinisches im Wortschatz der Suda (σ. 149-181) και Wolfram Hörandner (Βιέννη), Lexikalische Beobachtungen zum Christos Paschon (σ. 183-202). Προηγείται πρόλογος του H. Hunger (σ. 7-8) και κατάλογος συντομογραφιών (σ. 9-10) και ακολουθεί πίνακας λέξεων που κατάρτισε ο Martin Hinterberger (σ. 203-222).

Κεντρικός άξονας όλων των εργασιών είναι το λεξιλογικό υλικό βυζαντινών ελληνικών κειμένων που είτε δεν έχει ακόμη αποθησαυριστεί στα υπάρχοντα λεξικά είτε έχει χρησιμοποιηθεί ελλιπώς και πλημμελώς.

Ειδικότερα η μελέτη του E. Trapp διακρίνεται σε τρία μέρη. Στο πρώτο (Die bisherigen Lexika) γίνεται καταγραφή και αποτίμηση των υπαρχόντων λεξικών που αναφέρονται αποκλειστικά ή παράλληλα σε βυζαντινά κείμενα (Meursius, Du Cange, Suicer, Stephanus, Κουμανούδης, Sophocles, Liddell-Scott-Jones, Lampe, Κριαράς). Ιδιαίτερες παρατηρήσεις για παραλείψεις και ασυνέπειες γίνονται στα τρία σπουδαιότερα λεξικά, των Liddell-Scott-Jones, Lampe και Κριαρά. Οι συμπλήσεις: Ταμείον της Πατρολογίας υπό Δωροθέου Σχολαρίου (1883-1887, γράμματα Α-Γ), η μετάφραση του λεξικού των Liddell-Scott από τον Ξ. Π. Μόσχο με προσθήκη βυζαντινών λέξεων από τον Μ. Κωνσταντινίδη (1904), το συμπλήρωμα του Μεγάλου λεξικού της ελληνικής γλώσσης (= των Liddell-Scott) από τους Κ. Γεωργούλη και Π. Γεωργούντζο (1972-1977) και το λεξικό του Δημητρά-

κου έχουν ελάχιστη ή καμιά αυτοτελή αξία, γιατί δεν προϋποθέτουν αποδελτίωση των κειμένων, αλλά στηρίζονται σε άλλα γνωστά λεξικά.

Καταγράφονται ακόμη οι μελέτες των Ε. Πεζοπούλου, Αθησαύριστοι λέξεις, *Βυζαντίς* 2 (1910) 127-136, Γ. Μανδηλαρά, Λόγιαι αθησαύριστοι λέξεις, *Αθηνά* 62 (1958) 320-368 και Θ. Δετοράκη, Αθησαύριστα Βυζαντινά, *Αθηνά* 76 (1976/77) 231-242, 77 (1978/79) 211-227, 78 (1980-82) 153-163 ως συμπληρώματα στο έργο του Κουμανούδη, ενώ οι προτάσεις για νέα επεξεργασία του Du Cange και για κατάρτιση λεξικού των βυζαντινών όρων δεν υλοποιήθηκαν.

Σε ένα δεύτερο μέρος ο σ. εκθέτει τα συμπεράσματά του από μια αδημοσίευτη συγκέντρωση λεξιλογικού υλικού (περίπου 45.000 δελτίων) του Ε. Miller που έχει καταλογογραφηθεί ως Paris. Suppl. gr. 1214-18. Αν αφαιρέσουμε τα πολλαπλά δελτία για το ίδιο λήμμα, τα δελτία με κύρια ονόματα, τα παραπεμπτικά, όσα προέρχονται από αρχαία κείμενα, τα δελτία χωρίς παραπομπή κ.ά., μένουν, σύμφωνα με μια πρόχειρη εκτίμηση του σ., μερικές χιλιάδες νέες λέξεις από ανέκδοτα ως επί το πλείστον βυζαντινά κείμενα. Μια μικρή δοκιμή επεξεργασίας αυτού του υλικού που καταγράφεται από τον Miller σε ένα δεκατετρασέλιδο τεύχος εκδίδεται στη συνέχεια. Πρόκειται για 183 λέξεις από *α* (*ἀγαθοδαιμόνημα* - *αἰγληφόρος*) με παραπομπή στις πηγές του (κυρίως χειρόγραφα). Ο σ. δίνει ορισμένες πληροφορίες για την ηλικία του χφ, την έκδοση του κειμένου, όπου υπάρχει, κτλ.

Στο τρίτο μέρος της μελέτης εκτίθενται με συντομία οι αρχές που διέπουν ένα νέο σχέδιο για την ετοιμασία από μέρους του σ. ενός λεξικού της βυζαντινής γραμματείας, ιδίως του 9ου - 12ου αι. (πρβλ. *JÖB* 35, 1985, 149-170). Το λεξικό θα συμπληρώνει, χρονικά τουλάχιστον, το κενό μεταξύ του Lampe, που φθάνει ως τον 9ο αι., και του Κριαρά, που αρχίζει με τον 12ο. Ο αριθμός των λέξεων που έχουν αποδελτιωθεί από 1.300 περίπου κείμενα ξεπερνά τις 45.000. Είναι ενδιαφέρον ότι θα συμπεριληφθούν, πράγμα κανονικά αυτονόητο, οι διαφορετικές γραφές των χειρογράφων, όταν αυτές σημειώνονται στο κριτικό υπόμνημα, που δίνουν κάποιο νόημα, έστω κι αν οφείλονται σε κάποιον μεταγενέστερο αντιγραφέα ή διασκευαστή.

Το νέο εγχείρημα δε θα αργήσει, όπως φαίνεται, να πραγματοποιηθεί· και θα είναι αναμφίβολα πολύτιμο απόκτημα για τις βυζαντινές σπουδές, που δυσχεραίνονται ιδιαίτερα από την έλλειψη ενός λεξικού για ολόκληρη τη χρονική περίοδο, στηριγμένου στην ολοκληρωτική ή επιλεκτική αποδελτίωση όλων των κειμένων της εποχής.

Η μελέτη του J. Diethart προσφέρει λεξιλογικό υλικό από παπύρους, ελληνικούς και κοπτικούς, που δεν έχει ακόμη συμπεριληφθεί στα παπυ-

ρολογικά λεξικά και είναι γι' αυτό δυσπρόσιτο στους βυζαντινολόγους. Καταγράφονται 70 λέξεις από τις οποίες 13 θεωρούνται αθησαύριστες (*ἀλαβήσιον, ἁπλοπάλλιον, δαφνᾶτον, δοξοκράτωρ, κλαστήρ, μαργαρίτιον, μουσχοροσᾶτον, ὀρβάριον, παραποτήριον, πιπερόγαρον, σαρσικάτιον, σαρσίκιον* και *τριφυλλάκιον* — η τελευταία τουλάχιστον είναι γνωστή από τη νεοελληνική γλώσσα—), ενώ οι υπόλοιπες είναι σπάνιες.

Ο Γ. Φατούρος με τη μελέτη του για τις «εξωτικές» λέξεις του Θεοδώρου Στουδίτη εκδίδει το περιεχόμενο των φφ. 308-331^{v} του χφ Paris. Suppl. gr. 284. Είναι ένα από τα 22 χφφ (της σειράς των Supplementi) στα οποία καταγράφονται τα αποτελέσματα της εικοσαετούς (1730-1750) εργασίας των Βενεδικτίνων μοναχών του τάγματος του Αγ. Μαύρου γύρω από την έκδοση και μελέτη των έργων του Θεοδώρου Στουδίτη. Το τμήμα αυτό του χφ αποτελεί ένα μικρό λεξικό των σπανιότερων λέξεων από διάφορα έργα του Θεοδώρου (κυρίως από τη Μεγάλη Κατήχηση και σε μικρότερο βαθμό από άλλα έργα). Καταγράφονται οι λέξεις με παραπομπή στο, ανέκδοτο τότε, έργο και μετάφραση στη λατινική γλώσσα. Η σειρά των λέξεων δεν είναι απόλυτα αλφαβητική μέσα στο κάθε γράμμα, ενώ σπάνια παρεμβάλλονται και λέξεις από άλλα γράμματα (κυρίως στο ε λόγω της αύξησης). Παρατηρούνται αρκετά λάθη, κυρίως στον τονισμό, αλλά και ορθογραφικά, στο σχηματισμό της ονομαστικής των ονομάτων και επιθέτων κ.ά. Ο σ. προτίμησε να κάνει διπλωματική έκδοση και να αποκαταστήσει στο κριτικό υπόμνημα τις λέξεις δίνοντάς τες με τα συμφραζόμενά τους, αφού τις εντοπίσει στην έκδοση του έργου από το οποίο έχουν αποδελτιωθεί. Παραπέμπει επίσης σε άλλα έργα του Στουδίτη όπου αυτή απαντά και δηλώνει αν έχει αποθησαυριστεί στα λεξικά των LSJ και Lampe. Διαπιστώνει ότι στο τελευταίο δεν έχουν συμπεριληφθεί λέξεις από τη Μεγάλη Κατήχηση (εκτός από τη λέξη *ἐξωμάνδρευτος* που όμως δε θεωρήθηκε από τους Βενεδικτίνους «εξωτική»). Έχει ακόμη την ευκαιρία να κάνει ορισμένες προτάσεις για διορθώσεις στο κείμενο των εκδόσεων (ελάχιστες φορές παραλείπει να διορθώσει στο κριτικό υπόμνημα τον εσφαλμένο τύπο, π.χ. σ. 100,19 *ἐννεαμηνιαίος*). Επίσης δε σχολιάζει όλα τα λήμματα (π.χ. 86,4 *ἀγράπτω*, 88,17 *ἀποπεπτώκω*, 88,18 *ἀπηχάσας*, 88,20 *ἀπαμφιαννύντες*, 88,23 *ἀκοίμητος ἡ κανδήλη*, 89,1 *ἀντισάξας*, 95,22 *δυσκόλεισθαι* κ.ά.).

Σε παράρτημα δίνεται πίνακας των λέξεων (πεντακοσίων περίπου) του Στουδίτη τις οποίες ο σ. αποδελτίωσε από τη Μεγάλη Κατήχηση και τους Λόγους του και που λείπουν από τα λεξικά LSJ και Lampe ή που καταγράφονται εκεί με μια μόνο παραπομπή. Παρόλο που ο σ. δηλώνει ότι ο πίνακας (ο οποίος δε συμπεριλαμβάνει τις λέξεις των Βενεδικτίνων) δεν έχει αξιώσεις πληρότητας, είναι πολύτιμο βοήθημα για το μελετητή του Θε-

οδώρου Στουδίτη και της μεσαιωνικής γραμματείας γενικότερα.

Η Astrid Steiner καταγράφει στη μελέτη της λέξεις από το λεξικό της Σούδας που δεν απαντούν στην κλασική γραμματεία. Μ' αυτή την έννοια ο τίτλος "Byzantinisches im Wortschatz der Suda" δεν είναι απόλυτα ακριβής. Οι λέξεις διακρίνονται σε δύο μεγάλες κατηγορίες 1) Καθημερινή ζωή, μέρη του σώματος, τροφή, ζώα, φυτά, εργαλεία, σκεύη και γενικά αντικείμενα. 2) Διάφορα.

Οι λέξεις αποτελούν είτε λήμμα του λεξικού είτε μέρος του ερμηνεύματος. Συμπεριλαμβάνονται και variae lectiones. Γίνεται παραπομπή στα λεξικά που έχουν αποθησαυρίσει τη λέξη και επιπλέον σε άλλα βυζαντινά κείμενα και μελέτες. Ιδιαίτερα χρήσιμη είναι η καταγραφή και ο σχολιασμός λέξεων και τύπων αθησαύριστων στα λεξικά (156 *ζυγάβδιον*, 157 *λαγανιστόν*, 160 *μωλόχιν*, 164 *μυρέλαιον*, 167 *παιτῖτον* [*πετῖτον*], 170 *ἀρμαμεντήριον*, 173 *τζάγρα*, 173 *τετραρέα*, 175 *ἀρχαιότυπος*, 177 *καθενόω* [πρβ. το νεότερο *καδενωμένος* στο λεξικό του Δημητράκου], 178 *κρουνοχυτροληροφλυαρέω*, 179 *πολυβίοτος*, *προσκαταφεύγω* και *σούπερβος*, 180 *συγγαμβρία*).

Συμπερασματικά η σ. διαπιστώνει ότι ο συντάκτης του λεξικού είχε υπόψη του και βυζαντινές πηγές, όπως το De cerimoniis και De administrando imperio του Κωνσταντίνου Πορφυρογέννητου και κείμενα αγιολογικού, νομικού και στρατιωτικού περιεχομένου.

Ο W. Hörandner επανέρχεται στο θέμα της πατρότητας και κυρίως της χρονολόγησης του έργου «Χριστὸς πάσχων». Παρά την αρνητική κριτική που γνώρισε η άποψη του τελευταίου εκδότη A. Tuilier (1969) για πρώιμη χρονολόγηση και απόδοσή του στον Γρηγόριο Ναζιανζηνό, το θέμα ξανατέθηκε από τον A. Garzya (Per la cronologia del Christus patiens, *Sileno* 10, 1984, 237-240), ο οποίος στηρίζεται κυρίως σε ορισμένα λάθη του κειμένου που μπορούν, κατά την αποψή του, να δικαιολογηθούν ως οφειλόμενα στη μεταγραφή του από ένα χφ σε μεγαλογράμματη γραφή. Ο σ., αφού συζητήσει ορισμένα από τα παραδείγματα που χρησιμοποίησε ο Garzya και δείξει ότι η ισχύς τους δεν είναι αναγκαστική, εξετάζει το θέμα της χρονολόγησης του έργου με βάση το λεξιλόγιο. Εξέτασε δηλαδή σπάνιες λέξεις του κειμένου που είτε δεν υπάρχουν στα λεξικά LSJ και Lampe ή αναφέρονται μόνο μια φορά, επομένως δεν ανήκουν στο γενικό κλασικό και πατερικό γλωσσικό υλικό. Αν μόνο πολύ λίγες από τις σπάνιες αυτές λέξεις ανευρίσκονται στα έργα του Ναζιανζηνού, αυτό είναι μια αντένδειξη για την απόδοση του έργου στο συγγραφέα αυτόν. Αν από την άλλη πολλές από τις λέξεις αυτές εμφανίζονται μόνο σε έργα μεταγενέστερα του 9ου αι. και κυρίως στο 12ο αι., αυτό είναι μια ακόμη ένδειξη ότι έχουμε να

κάνουμε με έναν συγγραφέα της εποχής των Κομνηνών. Στον έλεγχο των λέξεων στηρίχτηκε εκτός από τα λεξικά και πίνακες λέξεων και στο αρχείο του λεξικού της μεσοβυζαντινής περιόδου που ετοιμάζει ο E. Trapp. Οι λέξεις που εξέτασε μ' αυτές τις προϋποθέσεις είναι οι: *ἀρίστευμα, ἀφθαρτίζω, βαθύγνοφος, δεσμολύτης, δεσμόλυτος, δίγλυφος, ἐνταργανόω, ἐξανίσχω, ἐπιστήθιος, θεοκτόνος, κακεργάτης, κακωσύνη, κοσμοσωτήριος, μητροπάρθενος, μυστηπόλος, νεκρέγερτος, νεκροπρεπής, νητρεκῶς, πανευκλεής, πανευπρεπής, πάνζοφος, παντάναξ, παντάνασσα, παντεργάτης, παντευεργέτης, παντότολμος, προαθρέω, ῥύστης, στυγνοπρόσωπος, συνεδριάζω, τρισημερεύω, φίλαγνος, φιλοφρόνημα, χαμαίσυρτος.*

Η πλειονότητα των λέξεων αυτών είναι γνωστή από κείμενα πολύ νεότερα από την εποχή του Ναζιανζηνού, ενώ ελάχιστες (οι λ. *δίγλυφος, θεοκτόνος*) απαντούν στον ίδιο τον Ναζιανζηνό. Και το στοιχείο αυτό μαζί με το μέτρο του έργου που δεν επιτρέπει την απόδοσή του στον Ναζιανζηνό, καθώς επίσης η παρατήρηση του J. A. de Aldama (La tragedia "Christus patiens" y la doctrina mariana en la Capadocia del siglo IV, στο Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou, Paris 1972, 417-423) ότι η εικόνα της Παναγίας στο έργο αυτό δε συμφωνεί σε βασικά χαρακτηριστικά με τη θεολογική σκέψη των Πατέρων της Καππαδοκίας του 4ου αι. και των συγγραφέων των αμέσως επόμενων αιώνων είναι ισχυρές ενδείξεις για την όψιμη χρονολόγηση του έργου.

Σε ένα πρώτο σύντομο παράρτημα ο σ. δίνει τις λέξεις και τους τύπους του έργου που είναι αθησαύριστες στον Lampe (*βρόχωμα, δυσκοιτία, δύσχειμος, ἐννυχίζω, ἐνταργανόω, θεόβροτος, θεοφρόνως, κακεργάτης, κακωσύνη, κατόπτις, μογοστοκέω, πάγκλυτος, πάνζοφος, πρωΐζω, χαμαιστρωτία*). Στο δεύτερο παράρτημα σχολιάζεται το μέτρο ενός ποιήματος του Ανδρόνικου Πρωτεκδίκου, της εποχής των Κομνηνών (έκδοση Ruth Macrides, Cupido legum, Φραγκφούρτη 1985, 137-168), που έχει ορισμένες αξιοσημείωτες ομοιότητες με το έργο «Χριστός πάσχων» (ο στ. 46 ταυτίζεται με το στ. 1420 της τραγωδίας, ο χαρακτήρας και ο τόνος των δύο ποιημάτων είναι συγγενικός και ορισμένες χαρακτηριστικές λέξεις όπως *δεσμόλυτος, παμφάγος, δραματουργός* απαντούν και στα δύο έργα).

Τον τόμο κλείνει ο πίνακας των 3.000 περίπου λέξεων που συζητήθηκαν στις επιμέρους μελέτες (εκτός από τον Index vocabulorum exoticorum του Θεοδώρου Στουδίτη) που κατάρτισε ο M. Hinterberger.

Ορισμένες από τις λέξεις δε λημματογραφήθηκαν σωστά (π.χ. *ἀγράπτω, ἀποπεπτώκω, εὐδοκήμημα*) ή δε συμπεριλήφθηκαν καθόλου (π.χ. σ. 38 *ἀηδιζόμενος*, σ.109 *καταριθμέω*), ενώ άλλες λημματογραφήθηκαν στον εσφαλμένο τους τύπο (π.χ. *ἀπαμφιάννυμι, δυσκολέομαι, κλιόν, νοσιλεύομαι, φιλαδέλφως, ἐσχαρίτη*).

Συμπερασματικά μπορούμε να πούμε ότι ο τόμος συγκαταριθμείται ή-

δη στα λεξικά και τους πίνακες που εξυπηρετούν τη μελέτη της μεσαιωνικής ελληνικής γραμματείας.

Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης ΝΙΚΗ ΠΑΠΑΤΡΙΑΝΤΑΦΥΛΛΟΥ-ΘΕΟΔΩΡΙΔΗ

ΝΕΚΡΟΛΟΓΙΕΣ

1. † BRUNO M. APOLLONJ GHETTI
(1905 - 1989)

Στα τέλη του Μαΐου 1989 απεβίωσε ο παραπάνω καθηγητής της πρώιμης Ιεράς Αρχιτεκτονικής στο Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana της Ρώμης και επί σειρά ετών στις Σχολές Αρχιτεκτονικής και Πολιτικών Μηχανικών των πανεπιστημίων της Νεάπολης, της Ρώμης και του Μπάρι. Πλούσια είναι η πεντηκονταετής ακαδημαϊκή δραστηριότητά του. Ιδιαίτερο ενδιαφέρον προκαλεί η ενεργός συμμετοχή του κατά τα έτη 1939-1950 στις ανασκαφές που πραγματοποιήθηκαν κάτω από την confessio της βασιλικής του Αγ. Πέτρου στο Βατικανό με τη σύμπραξη των συναδέλφων του ιησουϊτών μοναχών A. Ferrua και E. Kirschbaum και του E. Josi.

Ο Apollonj Ghetti ήταν εταίρος της Pontificia Accademia Romana di Archeologia και Commissario της Pontificia Commissione di Archeologia Sacra. Παρά την προχωρημένη ηλικία του των ογδόντα τεσσάρων ετών μετείχε ενεργώς σε επιστημονικές εκδηλώσεις μέχρι το τέλος του επίγειου βίου του.

Μεταξύ των αρχαιολογικών μελετών του αναφέρονται: οι ημιδακτυλιοειδείς κρύπτες της περιοχής Palomba Sabina, η εκκλησία S. Giovanni in Argentella της παραπάνω περιοχής, οι παλαιοχριστιανικές εκκλησίες S. Crisogono, S. Susanna, S. Martino ai Monti, S. Valentino και άλλες της Ρώμης. Εξαιρετικά ενδιαφέρουσες έχουν καταστεί οι εργασίες του για τα κτίρια της Ρώμης του 1500, για τον Μιχαήλ Άγγελο ως αρχιτέκτονα, για τα μνημεία της Απουλίας και της Δαλματίας. Επίσης είχε ιδιαίτερη καλλιτεχνική ευαισθησία για τα ελληνικά μνημεία. Ως επιφορτισμένος εμπειρογνώμονας της UNESCO ανέλαβε επιστημονικές αποστολές σε χώρες της Νότιας Αμερικής.

2. † UMBERTO FASOLA
(1917 - 1989)

Στις 25 Αυγούστου 1989 κοιμήθηκε εν ειρήνη ο π. Umberto M.Fasola, γραμματεύς της Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, μέλος του Συμβουλίου του Υπουργείου για τα Μορφωτικά και Περιβαλλοντολογικά Αγαθά της Ιταλίας και Ομότιμος Καθηγητής στο Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana (Ρώμη).

Γεννήθηκε στις 2 Ιουλίου 1917 στη μικρή πόλη Sóndalo της Λομβαρδίας. Νωρίς εισήλθε στις τάξεις του μοναχικού τάγματος των Βαρναβιτών (Barnabiti) και εχειροτονήθηκε ιερεύς. Εσπούδασε θεολογία στην Pontificia Università Urbaniana, φιλολογία και φιλοσοφία στο Πανεπιστήμιο Ρώμης (La Sapienza) και χριστιανική αρχαιολογία στο παραπάνω Ποντιφηκικό Ινστιτούτο. Μέλος πολλών Ακαδημιών και επιστημονικών εταιρειών αφιέρωσε όλες τις δυνάμεις του σε αρχαιολογικές μελέτες. Επραγματοποίησε ανασκαφές στις κατακόμβες της Ρώμης: Coemeterium Maius στη via Nomentana, S. Agnese στον ίδιο δρόμο, S. Tecla στη via Laurentina, Giordani στη via Salaria, ανώνυμη κατακόμβη στη via Anapo, υπέργειος χώρος S. Callisto και εβραϊκή κατακόμβη στη Villa Torlonia. Στη Νεάπολη έκαμε ανασκαφές στην κατακόμβη του S. Gennaro. Ο Fasola απεκάλυψε έξι άγνωστους τάφους μαρτύρων.

Προς τιμή του εκδόθηκε από το Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana το 1989 η δίτομη έκδοση Miscellanea di Studi με ειδικές μελέτες πενήντα ερευνητών της χριστιανικής αρχαιολογίας. Στην αρχή του έργου αυτού παρατίθεται η βιβλιογραφία του αείμνηστου π. Fasola, πολυπληθής, διότι περιλαμβάνει εκατόν πενήντα τίτλους επιστημονικών συνεισφορών του.

3. † PASQUALE TESTINI
(1924 - 1989)

Σε ηλικία εξήντα πέντε ετών απεβίωσε στη Ρώμη, στα μέσα του Οκτωβρίου 1989, ο P. Testini, Καθηγητής της Χριστιανικής Αρχαιολογίας στο πανεπιστήμιο της Ρώμης "La Sapienza" και στο Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana της ίδιας πόλης. Γεννήθηκε το 1924 στη μεσογειακή πόλη Ruvo της Απουλίας.

Παλιός επιστημονικός βοηθός και μετέπειτα διάδοχος στο πανεπιστήμιο της Ρώμης του Καθηγητή Carlo Cecchelli εθεωρείτο ειδικός στα θέματα της παλαιοχριστιανικής τέχνης (αρχές της χριστιανικής τέχνης, το-

πογραφία, αρχιτεκτονική, εικονογραφία, προσκυνήματα μαρτύρων, σαρκοφάγοι, συμβολισμός των ζώων στην κοιμητηριακή εικονογραφία, «tituli», αρχαίες ρωμαϊκές ενορίες κλπ.). Το εγχειρίδιο «Archeologia Cristiana» (επανέκδοση 1980) που χρησιμοποιείται από φοιτητές και επιστήμονες συνιστά καρπό πολυετών ερευνών και μελετών του. Ένα άλλο έργο του, δυστυχώς εξαντλημένο, αναφέρεται στις κατακόμβες και στα αρχαία κοιμητήρια. Σ' αυτό περιλαμβάνεται και το υπόγειο της via Latina, που χαρακτηρίζεται ως πινακοθήκη της πρώτης χριστιανικής τέχνης.

Κάθε μελέτη του P. Testini αντιμετώπιζε υποχρεωτικούς και δύσκολους προβληματισμούς, προσδιορίζοντας τους όρους και προτείνοντας αιτιολογημένες και συνετές λύσεις. Αρκεί να αναφέρουμε τις μελέτες του για τη σημασία του "tardoantico", για την προέλευση της σκηνής της "traditio legis", για την αρχαιότερη εικονογραφία του αγ. Ιωσήφ, για την εκκλησία του Αγ. Σάββα (Ρώμη), για τη διάδοση του χριστιανισμού στην ύπαιθρο χώρα και στην περιοχή της ρωμαϊκής πρωτεύουσας, για την εικονογραφία της Ετοιμασίας του Θρόνου κλπ.

Από τις πολλές ανασκαφές στις οποίες έλαβε μέρος αναφέρονται τρεις ως οι σπουδαιότερες: η περιοχή της εκκλησίας και της μονής του Ramat Rahel, στους Αγίους Τόπους (1959-1962), ο ναός του Αγ. Ιππολύτου στην Isola Sacra, κοντά στο Fiumicino (περίχωρα Ρώμης) και το λατρευτικό και κοιμητηριακό συγκρότημα του Cornus, στη Σαρδηνία. Αξιοσημείωτη είναι και η ανασκαφική συμμετοχή του σε ρωμαϊκές κατακόμβες.

Ο P. Testini, που ήταν μέλος πολλών επιστημονικών εταιρειών και ινστιτούτων της Ιταλίας και άλλων ευρωπαϊκών χωρών, άφησε μια δική του «scuola» πρώην μαθητών του και σημερινών αρχαιολόγων και πανεπιστημιακών διδασκάλων. Αυτοί με τη σειρά τους κατά την έρευνα και τη διδασκαλία τους εμψυχώνουν τις νέες γενεές.

Με την απώλεια των τριών παραπάνω Καθηγητών της Χριστιανικής Αρχαιολογίας που κατ' αγαθή τύχη διετέλεσαν πανεπιστημιακοί διδάσκαλοί μου κατά τη διάρκεια των ρωμαϊκών σπουδών μου ή ακόμη προσωπικοί φίλοι, σημειώθηκε μεγάλο κενό στην αρχαιολογική οικογένεια της Ιταλίας και ειδικότερα στο επιστημονικό προσωπικό του Ινστιτούτου στο οποίο ανήκαν.

IN PACE ET IN REFRIGERIO DORMITIO VESTRA!

ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΣ Π. ΧΑΡΑΛΑΜΠΙΔΗΣ

Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης

ΕΚΔΟΣΕΙΣ ΤΟΥ ΚΕΝΤΡΟΥ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ

Α. ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ, κυκλοφορούν οι τόμοι 9, 10, 11, 12, 13_1, 13_2, 14, 15 και 16.

Β. ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΚΕΙΜΕΝΑ ΚΑΙ ΜΕΛΕΤΑΙ

1. Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ, Ἡ πρωτολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, Θεσσαλονίκη 1970 *(εξαντλημένο)*.
2. Ι. Ε. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ, Πηγαὶ τῆς Βυζαντινῆς Ἱστορίας, γ' ἐκδοση, Θεσσαλονίκη 1975 *(εξαντλημένο)*.
3. Α. ΣΤΑΥΡΙΔΟΥ-ΖΑΦΡΑΚΑ, Ἡ συνάντηση Συμεὼν καὶ Νικολάου Μυστικοῦ (Αὔγουστος 913) στὰ πλαίσια τοῦ Βυζαντινοβουλγαρικοῦ ἀνταγωνισμοῦ, Θεσσαλονίκη 1972 *(εξαντλημένο)*.
4. Ι. Ε. ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΟΠΟΥΛΟΥ, Βυζαντινὴ Διπλωματική. Α. Αὐτοκρατορικὰ ἔγγραφα, Θεσσαλονίκη 1972 *(εξαντλημένο)*.
5. Χ. Π. ΣΥΜΕΩΝΙΔΗ, Οἱ Τσάκωνες καὶ ἡ Τσακωνιά. Συμβολὴ στὴν ἑρμηνεία τῶν ὀνομάτων καὶ τοῦ ὁμωνύμου βυζαντινοῦ θεσμοῦ τῶν καστροφυλάκων, Θεσσαλονίκη 1972 *(εξαντλημένο)*.
6. Α. ΑΘ. ΓΛΑΒΙΝΑ, Ἡ ἐπὶ Ἀλεξίου Κομνηνοῦ (1081 - 1118) περὶ ἱερῶν σκευῶν, κειμηλίων καὶ ἁγίων εἰκόνων ἔρις (1081 - 1095), Θεσσαλονίκη 1972 *(εξαντλημένο)*.
7. A. D. KARPOZILOS, The Ecclesiastical Controversy between the Kingdom of Nicaea and the Principality of Epiros (1217 - 1233), Θεσσαλονίκη 1973 *(εξαντλημένο)*.
8. ΧΡ. ΜΑΥΡΟΠΟΥΛΟΥ-ΤΣΙΟΥΜΗ, Οἱ τοιχογραφίες τοῦ 13ου αἰώνα στὴν Κουμπελίδικη τῆς Καστοριᾶς, Θεσσαλονίκη 1973 *(εξαντλημένο)*.
9. ΧΡ. Θ. ΚΡΙΚΩΝΗ, Συναγωγὴ Πατέρων εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν Εὐαγγέλιον ὑπὸ Νικήτα Ἡρακλείας (κατὰ τὸν κώδικα Ἰβήρων 371), β' ἐκδοση, Θεσσαλονίκη 1976 *(εξαντλημένο)*.
10. Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ, Δαβὶδ Δισυπάτου, Λόγος κατὰ Βαρλαὰμ καὶ Ἀκινδύνου πρὸς Νικόλαον Καβάσιλαν, β' ἐκδοση, Θεσσαλονίκη 1976.
11. P. CHARANIS, Church and State in the Later Roman Empire. The Religious Policy of Anastasius the First, 491-518. 2nd edition, Θεσσαλονίκη 1974 *(εξαντλημένο)*.
12. Α. ΣΙΓΑΛΑ, Ἱστορία τῆς ἑλληνικῆς γραφῆς. Πρόδρομοι καὶ ἀρχαὶ τῆς γραφῆς, β' ἐκδοση, Θεσσαλονίκη 1974 *(εξαντλημένο)*.
13. Θ. ΣΤ. ΝΙΚΟΛΑΟΥ, Αἱ περὶ πολιτείας καὶ δικαίου ἰδέαι τοῦ Γ. Πλήθωνος Γεμιστοῦ, β' ἐκδοση (ανατύπωση), Θεσσαλονίκη 1989.

14. C. N. TSIRPANLIS, Mark Eugenicus and the Council of Florence (A Historical Re-evaluation of his Personality), Θεσσαλονίκη 1974 *(εξαντλημένο)*.
15. P. CLASSEN, Kaiserreskript und Königsurkunde. Diplomatische Studien zum Problem der Kontinuität zwischen Altertum und Mittelalter, Θεσσαλονίκη 1977.
16. L. MAVROMATIS, La fondation de l'empire Serbe. Le Kralj Milutin, Θεσσαλονίκη 1978.
17. A. G. C. SAVVIDES, Byzantium in the Near East: Its Relations with the Seljuk Sultanate of Rum in Asia Minor. The Armenians of Cilicia and the Mongols A.D. c. 1192-1237, Θεσσαλονίκη 1981.
18. ΧΡ. Μ. ΜΠΑΡΤΙΚΙΑΝ, Τὸ Βυζάντιον εἰς τὰς ἀρμενικὰς πηγάς, Θεσσαλονίκη 1981.
19. ER. SCHILBACH, Byzantinische Metrologische Quellen, Θεσσαλονίκη 1982.
20. Κ. ΒΑΡΖΟΥ, Ἡ Γενεαλογία τῶν Κομνηνῶν, τόμοι Α-Β, Θεσσαλονίκη 1984 *(εξαντλημένο)*.
21. Σ. Λ. ΒΑΡΝΑΛΙΔΟΥ, Ὁ θεσμὸς τῆς χαριστικῆς (δωρεᾶς) τῶν μοναστηριῶν εἰς τοὺς Βυζαντινούς, Θεσσαλονίκη 1985.
22. Β. ΚΑΤΣΑΡΟΣ, Ἰωάννης Κασταμονίτης. Συμβολὴ στὴ μελέτη τοῦ βίου, τοῦ ἔργου καὶ τῆς ἐποχῆς του, Θεσσαλονίκη 1988.

Γ. ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΜΝΗΜΕΙΑ

1. ΣΤΥΛ. ΠΕΛΕΚΑΝΙΔΗ τῇ συνεργασίᾳ Π. Ι. ΑΤΖΑΚΑ, Σύνταγμα τῶν Παλαιοχριστιανικῶν ψηφιδωτῶν δαπέδων τῆς Ἑλλάδος. Ι. Νησιωτικὴ Ἑλλάς, β' ἐκδοση (ανατύπωση), Θεσσαλονίκη 1988.
2. Π. ΒΟΚΟΤΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἀρχιτεκτονικὴ εἰς τὴν Δυτικὴν Στερεὰν Ἑλλάδα καὶ τὴν Ἤπειρον ἀπὸ τοῦ τέλους τοῦ 7ου μέχρι τοῦ τέλους τοῦ 10ου αἰῶνος, Θεσσαλονίκη 1975 *(ανατυπώνεται)*.
3. N. COUMBARAKI-PANSÉLINOU, Saint-Pierre de Kalyvia-Kouvara et la chapelle de la Vierge de Mérenta. Deux monuments du XIIIe siècle en Attique, Θεσσαλονίκη 1976.
4. Π. ΑΣΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΥ-ΑΤΖΑΚΑ, Ἡ τεχνικὴ opus sectile στὴν ἐντοίχια διακόσμηση. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς τεχνικῆς ἀπὸ τὸν 1ο μέχρι τὸν 7ο μ.Χ. αἰώνα μὲ βάση τὰ μνημεῖα καὶ τὰ κείμενα, Θεσσαλονίκη 1980.
5. C. DAUPHIN et G. EDELSTEIN, L' église byzantine de Nahariya (Israël). Étude archéologique, Θεσσαλονίκη 1984.
6. Α. ΤΣΙΤΟΥΡΙΔΟΥ, Ὁ ζωγραφικὸς διάκοσμος τοῦ Ἁγίου Νικολάου Ὀρφανοῦ στὴ Θεσσαλονίκη. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῆς παλαιολόγειας ζωγραφικῆς κατὰ τὸν πρώιμο 14ο αἰώνα, Θεσσαλονίκη 1986.
7. Π. ΑΣΗΜΑΚΟΠΟΥΛΟΥ-ΑΤΖΑΚΑ με τη συνεργασία της ΕΛΛΗΣ ΠΕΛΕΚΑΝΙΔΟΥ, Σύνταγμα των Παλαιοχριστιανικών ψηφιδωτών δαπέδων της Ελλάδος. ΙΙ. Πελοπόννησος - Στερεά Ελλάδα, Θεσσαλονίκη 1987.

Δ. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΕΙΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΟΙ ΣΥΓΓΡΑΦΕΙΣ

1. Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ, Ἰωσὴφ Καλοθέτου Συγγράμματα, Θεσσαλονίκη 1980.
2. Β. Σ. ΨΕΥΤΟΓΚΑ, Φιλοθέου Κοκκίνου, Λόγοι καὶ Ὁμιλίες, Θεσσαλονίκη 1981.
3. Δ. Β. ΚΑΪΜΑΚΗ, Φιλοθέου Κοκκίνου, Δογματικά ἔργα. Μέρος Α΄, Θεσσαλονίκη 1983.
4. Δ. Γ. ΤΣΑΜΗ, Φιλοθέου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ Κοκκίνου, Ἁγιολογικά ἔργα. Α΄ Θεσσαλονικεῖς Ἅγιοι, Θεσσαλονίκη 1985.

Ε. ΜΝΗΜΕΙΑ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΟΙΚΙΣΜΩΝ

1. Ν. Κ. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΣ - Γ. ΔΗΜΗΤΡΟΚΑΛΛΗΣ, Γεράκι, οἱ ἐκκλησίες τοῦ οἰκισμοῦ, Θεσσαλονίκη 1981.

ΣΤ. ΠΟΙΚΙΛΑ

1. Αφιέρωμα στον ΕΜΜΑΝΟΥΗΛ ΚΡΙΑΡΑ. Πρακτικά Επιστημονικού Συμποσίου (3 Απριλίου 1987), Θεσσαλονίκη 1988.
2. BENJ. HENDRICKX, Régestes des empereurs latins de Constantinople (1204-1261/1272) (Ανάτυπο από τον 14ο τόμο των «ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ»), Θεσσαλονίκη 1988.
3. ΕΜΜ. ΚΡΙΑΡΑΣ, Μεσαιωνικά Μελετήματα. Γραμματεία και Γλώσσα, τόμοι Α-Β, Θεσσαλονίκη 1988.
4. Ν. Κ. ΜΟΥΤΣΟΠΟΥΛΟΥ, Ἡ Βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Ἀχιλλείου στὴν Πρέσπα. Συμβολὴ στὴ μελέτη τῶν Βυζαντινῶν μνημείων τῆς περιοχῆς, τόμοι Α, Β, Γ, Θεσσαλονίκη 1989.